Elena Pulcini

Invidia
La passione triste

E’ il peccato di Lucifero invidioso dell’uomo, quello di Caino verso Abele, quello di Jago nei confronti di Otello, ma anche quello di Grimilde verso Biancaneve. Se è vero che ogni vizio comporta piacere, ciò non vale per l’invidia, veleno dell’anima che genera tormento e sofferenza: si soffre di fronte al bene e alla felicità altrui, vissuti come diminuzione del proprio essere e segno del proprio fallimento. L’invidia nasce sempre dal confronto. Perché lui/lei sì e io no?, ci si chiede dirigendo sull’altro uno sguardo maligno. Una domanda che deve restare segreta, perché rivela la nostra inferiorità. Dall’antichità alle società moderne e democratiche, dove l’invidia trova la sua humus ideale, dalla fiaba sino alle veline dei nostri giorni, l’autrice racconta le metamorfosi di questa passione "triste", ma non priva di violenza, quando si trasforma in risentimento che inquina le relazioni, depotenzia l’Io, paralizza le energie.

Indice

Capitolo primo
La passione triste
Capitolo secondo
Saggezza greca
Capitolo terzo
Peccati medioevali
Capitolo quarto
Passioni moderne, patologie democratiche
Capitolo quinto
Invidiare o essere invidiati
Capitolo sesto
Ambivalenze postmoderne
Capitolo settimo
Un mondo senza invidia?
Nota bibliografica
Indice dei nomi
Figure

Capitolo primo
La passione triste

VISIT…

1.

Sguardi malevoli

È dunque l'invidia un tale mostro? Ebbene, per quanto spesso gli uomini colpiti da un'accusa abbiano confessato azioni orribili nella speranza di mitigare la punizione che dovevano avere, c'è forse chi abbia mai confessato seriamente l'invidia? È in essa qualcosa che l'universale sente più infamante del crimine peggiore. E non solo essa è sconfessata, ma anche i migliori mostrano qualche incredulità se la vedono attribuita davvero a un uomo intelligente. Ma come essa si annida nel cuore, non nel cervello, nessun grado d'intelligenza può fornire un riparo contro quel male.

Acuto osservatore dei più tenebrosi recessi dell'animo umano, Herman Melville non poteva non essere affascinato da questo male oscuro, da questa mostruosità che nessuno osa confessare. Diciamolo subito allora: l'invidia è l'unico, dei sette peccati capitali, che nessuno sarebbe mai disposto ad ammettere; il più ambiguo e il più osceno, se per osceno intendiamo, appunto, ciò che si considera indecente e che quindi non si può mostrare. Melville ci racconta qui una storia, una triste storia: quella di Billy Budd, marinaio della Marina britannica, che viene preso di mira dal sottufficiale John Claggart fino a essere condannato a morte. Billy è bello, generoso al punto da superare la diffidenza dei compagni e conquistarne la simpatia; è innocente e così privo di malizia da non voler riconoscere la malevolenza di Claggart né le trappole che questi gli tende per metterlo in cattiva luce. E sono proprio queste qualità che provocano l'astio del sottufficiale, del quale in verità non sappiamo molto se non che probabilmente la vita lo ha messo duramente alla prova, rubandogli l'innocenza e costringendolo a un'esistenza schiva e umbratile.

È così che l'invidia per la solarità di Billy matura e cresce nell'ombra, sorda e silenziosa, tanto più insidiosa quanto più celata e mascherata da falsa benevolenza.

«L'invidia silenziosa cresce nel silenzio», osserva Nietzsche in Umano, troppo umano, alludendo alla natura sfuggente e astuta di questa passione, che è difficile riconoscere proprio perché, a differenza delle altre, sembra non produrre segni evidenti di espressione. Un segno però c'è, spesso inequivocabile, e si può cogliere negli occhi dell'altro. L'unico indizio evidente e riconoscibile è in altri termini lo sguardo, uno sguardo obliquo, rancoroso, sofferente:

Quando [continua Melville] lo sguardo di Claggart, inavvertito, si posava su Billy che bighellonava sul ponte superiore [...] quegli occhi erano pieni di trattenute lacrime di febbre. Allora Claggart pareva un uomo che soffrisse. E talvolta l'espressione malinconica mostrava anche una traccia di tenera passione, quasi Claggart avesse amato Billy malgrado l'ostacolo del destino. Ma era un attimo, e rapidamente, come se fosse pentito, lo sguardo s'induriva e il viso si raggrinziva prendendo l'aspetto di una noce rugosa.

Non a caso lo sguardo ha molto a che fare con l'invidia, come ci conferma la stessa etimologia della parola: in-videre vuol dire appunto guardare male, guardare di traverso. Essa si irradia e colpisce attraverso l'occhio, un «occhio malefico» che ha il potere, più o meno intenzionale, di gettare la malasorte sulle vittime di volta in volta prescelte. Evil eye, lo chiama appunto Bacone nei suoi Saggi,

rifacendosi a una lunga tradizione che ha radici lontane, in quanto risale perlomeno ai greci, e che, come vedremo, andrà a depositarsi nella superstizione popolare del «malocchio». È dall'occhio, dall'occhio malefico, ci dice Plutarco nelle Questioni conviviali, che partono quei raggi avvelenati e mortali i quali trovano origine nelle profonde regioni dell'anima. Quante volte ci è capitato di cogliere improvvisamente nello sguardo dell'altro quel lampo torvo e obliquo che, sia pure fugacemente, si posa su di noi causandoci un'inspiegabile fitta di malessere? Se ce ne accorgiamo, se riusciamo a captare lo sguardo, possiamo almeno stare all'erta, riconoscere l'indizio, prenderne coscienza. Spesso, tuttavia, ne siamo vittime inconsapevoli perché, come nel caso di Billy, il barlume invidioso è troppo rapido e imprevedibile per poter essere riconosciuto da una natura ingenua e fiduciosa:

> A volte vedendo il giovane gabbiere accostarsi, egli (Claggart) si faceva da un lato per lasciarlo passare e gli era sopra con l'ironico luccichio di denti di un Guisa. E nel caso di un incontro imprevisto un flusso di sangue mandava scintille dai suoi occhi come l'incudine in una nera fucina. Era una rapida luce ardente e strana e veniva da orbite che erano state finora di una tinta viola cupa, un'ombra dolcissima.

Quanto più impercettibile è lo sguardo malevolo tanto più è potente, e chi ne è l'oggetto diventa una vittima inerme. «Se il serpente morde senza sibilo [dice il monaco Giovanni Cassiano, che incontreremo ancora] l'incantatore non ha rimedio».

Una magistrale raffigurazione dell'occhio velenoso è nella Tavola dei vizi capitali di Hieronimus Bosch, al Prado di Madrid, nel quadrante dedicato appunto all'invidia: alcuni personaggi (uomini e donne) che stanno alla finestra guardano di traverso un signore ben vestito e di rango evidentemente superiore che se ne sta ignaro a contemplare il suo volatile, mentre a margine del dipinto un poveruomo cammina a testa bassa con un sacco sulle spalle e lo sguardo per terra, troppo umile per partecipare alla dinamica invidiosa (vedi inserto, fig. 10). Che cosa dunque si cela in quello sguardo, e che cosa esso ci rivela? Addentrandoci in prima approssimazione nella definizione dell'invidia, potremmo dire che in quello sguardo si esprime un dispiacere astioso, una sofferenza di fronte al bene, alle qualità, alla superiorità dell'altro; «il senso di mortificazione e ostilità indotto dal constatare i vantaggi superiori che un altro possiede», puntualizza per esempio l'Oxford Dictionary. Già, ma perché? Perché, ed è questo il punto fondamentale, il bene dell'altro viene percepito come una minaccia alla propria identità, al proprio valore e alla propria superiorità; persino, come dice Schopenhauer, come una sottrazione della propria felicità: «Visto che si sentono infelici, gli uomini non sopportano la vista di qualcuno che ritengono felice [...] un essere umano alla vista del piacere e dei beni di un altro, percepirà le sue carenze con ancora più grande amarezza» (Parerga e Paralipomena).

Il «morso» dell'invidia, come lo chiama Francesco Alberoni ne Gli invidiosi, quello spasmo doloroso che ci afferra, nostro malgrado, alla vista di qualcuno che possiede ciò che noi non possediamo e che desideriamo, è prodotto dalla vertigine della mancanza, della perdita: la bellezza dell'amica che colleziona conquiste, la casa lussuosa del vicino, la maggiore notorietà del proprio allievo, la promozione professionale di un collega, la ricchezza di un parente diventano attacchi rivolti

al nostro stesso essere, di cui, sia pure per un momento, percepiamo il fallimento, la sconfitta, la caduta. Accade cioè che qualcuno interrompa il nostro desiderio di espanderci, di autoaffermarci, di eccellere; un desiderio infinito, ontologicamente illimitato, che a un tratto si scontra con un limite invalicabile, gettandoci nell'abisso della nostra impotenza. «L'invidia nel significato corrente del termine [dice Max Scheler che di questa passione ha indagato gli aspetti più distruttivi] procede dal senso di impotenza, che si oppone all'aspirazione a un bene per essere questo possesso di un altro» (Il risentimento nella edificazione delle morali). In evidente sintonia con l'acuta osservazione di Scheler, Salvatore Natoli, nel suo Dizionario dei vizi e delle virtù, ha definito efficacemente l'invidia «il tormento dell'impotenza».

Ora, è bene precisare che di per sé non c'è niente di male nel desiderio di espansione: esso fa parte della natura umana, è un bisogno imprescindibile dell'essere, un afflato vitale che molte cose buone ha prodotto nella storia dell'umanità. Perfino quando degenera in delirio di onnipotenza, in arrogante impulso a trascendere ogni limite, come nella hybris luciferina o faustiana, esso conserva di fatto una sorta di grandeur: la grandeur della superbia, della quale ben conosciamo le funeste conseguenze, ma che nonostante tutto segretamente esercita su di noi il fascino della ribellione, della trasgressione, della potenza. Non a caso, al contrario dell'invidia, la superbia ama mostrarsi e dichiararsi. Si dice che l'invidia sia una sorta di rovesciamento speculare della superbia: quando il nostro desiderio illimitato subisce una frustrazione, quando si imbatte, come dicevamo, nel limite, allora si cade, si precipita, come Lucifero, nel gorgo della sconfitta: la potenza diventa impotenza, il senso di superiorità diventa senso di inferiorità, l'orgoglio si trasforma in rancore, la fiducia nel proprio valore in fallimento; e dall'impotenza nasce inesorabile l'impulso invidioso. Tutto questo è vero, e ci conferma quella complessa ambivalenza delle passioni che spesso siamo incapaci di riconoscere, irrigiditi come siamo, noi moderni, in schematici parametri razionali. Eppure ciò non rende ancora pienamente ragione della peculiarità dell'invidia. Perché qui abbiamo a che fare, a differenza di tutti gli altri vizi, con una dinamica squisitamente relazionale. Perché lui/lei sì e io no? Questa è la domanda sottesa, lacerante, tormentosa appunto. Poiché la hybris dell'Io non tollera arresti, né limiti, né intrusioni, il bene dell'altro appare come uno scacco del proprio desiderio, una diminuzione del proprio essere: «diminutivum propriae gloriae vel excellentiae», precisa san Tommaso nella Somma teologica. L'altro irrompe, per lo più inintenzionalmente, nell'universo del soggetto interrompendone le pretese, incrinandone l'autostima, rivelandone l'inferiorità. L'eccellenza dell'altro, qualunque ne sia la fonte, viene percepita dal soggetto come una diminuzione della propria. Si instaura una sorta di gioco a somma zero nel quale l'Io perde ciò che l'altro guadagna, e viceversa.

Chi ha talento [dice Kierkegaard nei Discorsi cristiani] ne avrà sempre di più, ma in un senso caratterizzato dall'invidia, vale a dire nel senso che egli sarà direttamente avvantaggiato dal fatto che gli altri diventino sempre meno dotati a confronto della crescita del suo talento.

2.

A confronto

Se un giovane scrittore scrive un libro che ha maggiore successo del mio, o vince un premio letterario al quale segretamente ambivo, ne deriva per me quella che la psicoanalisi chiama una ferita narcisistica. È questo il caso descritto da Muriel Spark nel suo caustico romanzo Invidia, in cui uno scrittore mancato e insoddisfatto, Rowland, afflitto da una sorta di blocco creativo, si vede surclassato dal suo giovanissimo allievo, Chris, da tutti riconosciuto, non importa se a torto o a ragione, come un talentuoso e promettente romanziere. Chris gioca in modo spregiudicato con l'invidia di Rowland e diventa per questi una vera e propria ossessione capace di prosciugare ulteriormente la sua vena creativa. La ferita narcisistica è infatti tanto più profonda quanto più ci si sente spodestati da un altro in ciò che più ci sta a cuore. Ne troviamo la raffigurazione per eccellenza nella vicenda del musicista Salieri e del suo giovane rivale Mozart, resa celebre dal film di Miloš Forman Amadeus (brillante adattamento dell'opera teatrale di Peter Schaffer). Nella Vienna di fine Settecento, Mozart irrompe sulla scena col suo genio e la sua impertinenza, oscurando immediatamente la fama del compositore ufficiale di corte. Come può questo fanciullo osceno e volgare – si chiede Salieri roso dallo sdegno – racchiudere in sé la bellezza divina della musica? Come può Dio averlo prescelto, tradendo il patto che il vecchio musicista aveva stipulato con lui offrendogli la sua castità in cambio della gloria? A nulla è valso il sacrificio di Salieri che ora, ben consapevole di non poter competere con Mozart, sprofonda sempre più nell'amarezza e nel rancore.

Vedremo più avanti come l'invidia abbia a che fare, soprattutto in età postmoderna, con il narcisismo. Quello che possiamo subito rilevare è che si tratta di una passione relazionale e relativa: il proprio bene o il proprio valore, sia esso materiale, spirituale o intellettuale, viene sempre misurato a partire da quello dell'altro. Tra i filosofi, Kant aveva perfettamente colto questo aspetto, quando affermava, nella Metafisica dei costumi, che la passione invidiosa è «un risentimento nel vedere il nostro proprio bene messo nell'ombra dal bene degli altri, dipendente dal fatto che noi sappiamo apprezzare il nostro benessere non secondo il suo proprio valore interiore, ma soltanto secondo il paragone che facciamo con il bene degli altri». L'invidia in altri termini presuppone il confronto. L'ostilità di Claggart, per tornare al romanzo di Melville, deriva dal vedere in Billy le qualità che egli non ha, che ha perduto per sempre, o che forse non ha mai avuto; e dalla cui mancanza scaturisce un sentimento di inferiorità, evidentemente corrosivo per la sua identità. Di fronte alla felicità e ai beni dell'altro, si avvertono con maggiore amarezza le nostre carenze, ci dice Schopenhauer. È per questo infatti che l'invidia, sebbene possa trasparire, nostro malgrado, dall'obliquità dello sguardo, non viene mai dichiarata, resta sempre celata nell'ombra. C'è, in verità, un altro dei vizi capitali che condivide con l'invidia questa tendenza alla dissimulazione, ed è, come ci ricorda Stefano Zamagni in Avarizia. La passione dell'avere, appunto l'avarizia; della quale l'avaro si vergogna e tenta di spacciarla magari per la virtù della parsimonia. Ma la differenza sta proprio nella qualità relazionale dell'invidia: manifestarla apertamente significa ammettere la propria sconfitta, la propria inferiorità nei confronti dell'altro. Ed è per questo che spesso la copriamo, con una sorta di patetico acting out, sotto ipocriti apprezzamenti: poiché

nessuno deve sospettare che ritengo la mia amica più attraente di me o la mia collega più intelligente di me, mi profondo, di fronte agli altri, in lodi addirittura esagerate per mascherare il mio livore e la mia sofferenza.

Insomma, nel confronto si annida il germe dell'invidia. E questo è un bel problema, perché il confronto è una struttura fondante della socialità. Lo aveva ben capito Jean-Jacques Rousseau quando, nel Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini, riconosceva nella comparaison l'inizio della relazione tra gli uomini. Noi siamo esseri mimetici, naturalmente portati a paragonarci agli altri, immersi in un tessuto relazionale all'interno del quale si forma la nostra stessa identità. Solo un essere solitario e privo di contatti umani, come il Robinson di William Defoe, sembra essere esente dal confronto. Eppure anche in quel caso, come ci mostra acutamente una versione cinematografica del Robinson Crusoe, emerge prepotente il bisogno del rapporto con l'altro. Alludo al film di Robert Zemeckis Cast Away, dove il protagonista Chuck Noland (Tom Hanks), naufragato a seguito di un incidente aereo su un'isola deserta, avverte così tanto l'intollerabile peso della solitudine da inventare un compagno, trasformando un pallone ritrovato tra i relitti nell'amico immaginario Wilson, prezioso interlocutore delle sue peripezie.

Ma allora, se la relazione, il confronto sono costitutivi dell'umana condizione, vuol dire che siamo inevitabilmente destinati all'invidia? Possiamo rispondere sì e no, allo stesso tempo. No, perché non ogni confronto è invidioso, ma può essere – come vedremo – semplicemente competitivo, oppure emulativo, o addirittura simpatetico. Sì, perché il germe dell'invidia è comunque sempre in agguato. E lo è soprattutto in due casi. In primo luogo quando il confronto avviene in un settore a cui teniamo molto, a cui diamo molto valore perché è quello su cui massimamente puntiamo per costruire la nostra identità. Se sono una scrittrice, difficilmente invidierò una ballerina; se valuto al primo posto la bellezza, resterò indifferente all'intelligenza dell'amica intellettuale; a meno che ciò che l'altra possiede non rappresenti, per contrasto, proprio ciò che io avrei voluto ma che non sono riuscita ad avere, ripiegando su mete sostitutive. In secondo luogo, il confronto invidioso presuppone la commensurabilità, vale a dire la realistica possibilità di mettersi in gara con qualcuno. Il morso dell'invidia non ci afferra, noi ordinary people, di fronte alla ricchezza di Bill Gates, alla fama di Michael Jackson o al successo di Sharon Stone, perché da essi ci separa un'incolmabile distanza; ci afferra invece di fronte al successo di un parente, di un collega d'ufficio, di un amico, rispetto ai quali mal digeriamo anche la più piccola differenza. «Quando uno dei miei amici ha successo [pare abbia dichiarato una volta lo scrittore Gore Vidal] qualcosa dentro di me si spegne». Perché quella differenza diventa un doloroso segno rammemorativo delle nostre incapacità e dei nostri desideri frustrati. È dunque nella prossimità, nella somiglianza che il confronto si inasprisce. Dice Bacone nei suoi Saggi:

I parenti stretti e i colleghi d'ufficio, nonché coloro che sono stati educati insieme, sono particolarmente inclini a invidiare i loro pari quando questi progrediscono. La ragione è da ricercarsi nel fatto che ciò costituisce per loro un rimprovero, poiché essi pure hanno avuto occasioni favorevoli che ritornano spesso alla loro memoria.

Insomma, quanto più siamo uguali, cioè quanto più disponiamo, almeno in linea di principio, delle stesse

possibilità dell'altro, tanto più nasce il confronto invidioso: «L'erba del vicino è sempre la più verde», recita un popolare proverbio. L'uguaglianza, dunque, intesa come condivisione di pari opportunità, è il presupposto per eccellenza dell'invidia, in quanto autorizza il confronto, lo rende commensurabile e legittimo, così che possiamo riformulare la domanda posta sopra nel modo seguente: se siamo uguali, perché lui/lei sì e io no? Vedremo come, soprattutto a partire dalla modernità, questo interrogativo, sempre latente e tormentoso, diventi pervasivo dell'intero tessuto sociale. Per il momento, porre l'accento sull'uguaglianza, e sull'ostilità verso qualsiasi differenza, ci permette di illuminare più a fondo la struttura squisitamente relazionale dell'invidia. Finora abbiamo detto infatti che il confronto avviene tra due soggetti a partire dall'uguale desiderio di un oggetto (sia esso la ricchezza, la bellezza, l'intelligenza e quant'altro); e questo è sicuramente innegabile. Ma c'è anche una forma, che potremmo forse definire pura, dell'invidia nella quale l'obiettivo non è tanto l'oggetto, quel singolo, particolare oggetto, quanto piuttosto l'altro, cioè colui che possiede l'oggetto. In questo caso, il soggetto, come dice René Girard in Shakespeare. Il teatro dell'invidia, «subordina l'oggetto desiderato a colui che gode di un rapporto privilegiato con esso». In altri termini, si può invidiare qualcosa a qualcuno non perché si desideri davvero quel qualcosa, ma soprattutto perché l'altro la possiede. Girard, come vedremo, costruisce su questa fondamentale intuizione la sua teoria del «desiderio mimetico» quale motore essenziale della dinamica invidiosa. Ma ciò che egli ci consente subito di sottolineare è che l'oggetto, il possesso dell'oggetto, può avere una rilevanza minore del desiderio di eccellere sull'altro. Coglie acutamente questo aspetto ancora Muriel Spark in Invidia quando afferma: «Che cos'è l'invidia? È dire: quello che hai tu è mio, è mio, è mio? Non proprio. È dire: ti odio perché tu hai ciò che io non ho e che desidero. Io voglio essere io, sì, ma nella tua posizione, con le tue opportunità, con il tuo fascino, la tua bellezza, le tue capacità e la tua ricchezza spirituale».

Ma non è tutto; questa dinamica, infatti, può assumere una deriva negativa e perversa. Accade infatti che possiamo desiderare qualcosa, che non è per noi di alcuna reale utilità o soddisfazione, solo perché l'altro ne gode. Ispirandosi a un esempio riportato da sant'Agostino ne Le confessioni, lo psicoanalista Jacques Lacan commenta il caso del bambino il quale guarda di traverso il fratellino che succhia il latte dal seno della madre. Egli spiega questa reazione riconducendola più all'invidia che alla gelosia, e osserva appunto che, pur non avendo più alcun bisogno né alcuna voglia del seno materno, il bambino non sopporta che l'altro ne usufruisca (Il Seminario, Libro XI). Diciamo subito che, malgrado Lacan non prenda in considerazione questo aspetto, qui siamo di fronte a uno di quei grovigli emotivi nei quali si intrecciano invidia e gelosia, che sono sempre così difficili da sciogliere. È vero infatti che l'oggetto (il latte materno) qui appare irrilevante rispetto alla rivalità con l'altro, ma la rivalità è alimentata anche dalla gelosia verso la madre di cui il bambino desidera conservare l'amore. Insomma, il bambino non è solo invidioso del fratellino perché questi gode di qualcosa che lui non ha, ma ne è anche geloso perché ha paura di perdere l'affetto (e il possesso) della madre.

Fermiamoci allora, sia pure brevemente, sul rapporto tra invidia e gelosia – che richiederebbe una trattazione a parte – solo per meglio far emergere le peculiarità

della prima. Spesso, per la verità, soprattutto nel linguaggio quotidiano le due passioni vengono confuse o sovrapposte; e non

del tutto a torto, potremmo aggiungere, dal momento che hanno indubbiamente degli aspetti in comune. Lo aveva già sottolineato Georg Simmel quando affermava, in un capitolo della sua Sociologia (Il contrasto, cap. 4), che in entrambe

«si tratta di un valore il cui conseguimento o il cui mantenimento viene impedito, realmente o simbolicamente, da una terza persona». In entrambi i casi, cioè, ci sono due soggetti che entrano in una relazione di rivalità tra loro rispetto a un oggetto o valore conteso; e dunque in entrambi i casi si può parlare di una struttura triangolare. L'analogia, però, finisce qui, e non a caso Simmel stesso insiste sulla necessità di distinguere:

Dove si tratta di

conseguimento parleremo più propriamente di invidia, dove si tratta di mantenimento parleremo di gelosia [...] Nel processo designato come gelosia è caratteristico il fatto che il soggetto ritiene di avere una pretesa giuridica a un certo possesso, mentre l'invidia non reclama il diritto, ma chiede semplicemente l'appetibilità di ciò che è negato.

Semplificando un po'

il raffinato linguaggio simmeliano, possiamo dire dunque che l'invidia nasce dal desiderio di avere ciò che non si possiede, mentre la gelosia trova origine nella paura di perdere ciò che si ha. E soprattutto, sebbene esse abbiano entrambe una struttura triadica, l'invidia presuppone una relazione tra due persone che rivaleggiano per una cosa (sia essa materiale o simbolica), mentre la gelosia implica per lo più il rapporto tra il soggetto e altre due persone (il rivale e l'amato/a) (vedi inserto, fig. 13). Lo ha ben rilevato Melanie Klein in Invidia e gratitudine, dove infatti non esita a identificare la gelosia con una passione che riguarda essenzialmente il rapporto d'amore. Si può essere indubbiamente gelosi di un bene (della propria casa, delle proprie collezioni artistiche, di uno strumento musicale), ma la vera gelosia è quella che si prova verso una persona che amiamo. Questo vuol dire anche che l'oggetto del contendere è ben diverso: non solo perché per l'invidioso questo oggetto è una cosa e per il geloso è una persona, ma perché a differenza del primo, che di fatto considera l'oggetto irrilevante e lo desidera solo

perché l'altro ce l'ha, il geloso vuole quella persona a tutti costi, quella lì e non un'altra, ed è disposto a tutto per non perderla. Certo, parliamo qui di molti possibili tipi di amore e non solo dell'amour-passion tra i sessi. Si può essere gelosi dell'amore della madre, come il bambino di Lacan, o del padre nella contesa tra fratelli, di un'amica che preferisce un'altra amica a noi, o del proprio capo che ci mette da parte, dopo averci blanditi, per favorire qualcun altro. Si può essere gelosi persino dell'amore di Dio, come accade a Caino, invidioso di Abele, ma anche geloso di Dio che gli preferisce il fratello; e come accade a Salieri, che, lo abbiamo visto, è invidioso di Mozart, ma è anche geloso di Dio. È indubbio però che nell'amore di coppia la gelosia si esprime nella sua quintessenza e può scatenarsi in tutta la sua follia e nella sua furia distruttiva. Basti pensare a due grandi figure letterarie: alla passione folle di Orlando per Angelica nell'Orlando furioso di Ariosto e, ovviamente, a Otello che, nell'omonimo dramma shakespeariano, uccide la moglie Desdemona che egli con l'inganno è indotto a sospettare di tradimento.

Ma sebbene essa mostri

spesso il volto odioso della volontà di possesso e sebbene possa sfociare in esiti tragici e addirittura omicidi, siamo indubbiamente disposti a essere più indulgenti

verso la gelosia che non verso l'invidia. Come dice La Rochefoucauld nelle sue Massime: «In un certo senso la gelosia è giusta e ragionevole, perché tende soltanto a conservare un bene che ci appartiene o che crediamo ci appartenga; mentre l'invidia è un furore che non può sopportare il bene degli altri». Proviamo empatia per la sofferenza di chi ha paura di perdere l'oggetto amato perché ci identifichiamo con lui/lei; e sebbene condanniamo la pretesa al possesso che il geloso rivendica assurdamente come un diritto, riconosciamo nei suoi eccessi una sorta di fedeltà al desiderio e alla passione per l'altro, per quel particolare altro, che suscita in noi più complicità che sdegno. Ecco perché siamo disposti, nonostante tutto, a giustificare Otello, mentre condanniamo senza appello Jago: cioè colui che lo tradisce per invidia, che non tollera di vedersi spodestato dal giovane Cassio e ordisce l'inganno che sfocerà nell'atto delittuoso del Moro. Chi mai potrebbe in effetti identificarsi con Jago? Mentre, riconosciamolo, non è difficile identificarsi con Otello. Preferiamo il fuoco dissipativo della gelosia che a volte induce anche al suicidio e a morire per l'oggetto amato, come ci raccontano ogni giorno tanti fatti di cronaca, al livore ruminante dell'invidia che è indifferente all'oggetto e vuole solo superare o danneggiare chi ostacola i nostri desideri acquisitivi.

Infine, c'è almeno un altro aspetto che rende l'invidia più pericolosa e devastante della gelosia; un aspetto che, per quanto ovvio, viene raramente preso in considerazione, e che invece mi interessa qui particolarmente sottolineare: la gelosia è una passione squisitamente privata che resta sempre circoscritta alla relazione intima fra tre persone; mentre l'invidia, come si chiarirà ulteriormente nelle prossime pagine, è (anche) una passione sociale che ha un potere dilagante e pervasivo, capace di incidere profondamente sulla scena pubblica, sull'economia e sulla politica, sul tessuto culturale, antropologico e morale della società.

3.

Contro se stessi

Dopo questa breve digressione, torniamo ora a Lacan. Egli ci ha mostrato come la dinamica perversa dell'invidia possa indurci a desiderare qualcosa non perché ci sia utile e ne abbiamo bisogno, ma solo perché qualcun altro la possiede. Dinamica sconcertante, che già basterebbe a mettere a dura prova le nostre convinzioni razionali. Eppure la cosa non finisce qui; perché tale è la forza irrazionale dell'invidia che essa spinge le persone non solo a desiderare ciò che non è di alcuna utilità per loro, bensì ad andare addirittura contro i loro stessi interessi (è questo il significato di ciò che definiamo irrazionale) purché l'altro ne sia danneggiato. Tocchiamo qui uno di quei «paradossi dell'irrazionalità», come li chiama il filosofo Donald Davidson, che sferrano un duro e decisivo colpo alla nostra caparbia fiducia nella ragione, soprattutto in quanto mettono in discussione quel presupposto granitico della modernità che è il self-interest. Questa peculiare forma dell'invidia, in altri termini, fa vacillare la convinzione illuministica, universalmente condivisa, che gli uomini agiscano spinti solo dal loro interesse, da preoccupazioni utilitaristiche e acquisitive. Vale la pena riportare, a questo proposito, una succosa storiella, raccontata da Slavoj Žižek ne La violenza invisibile, su un contadino sloveno che si trova di fronte a un'alternativa propostagli da una fata buona: lei può

donare una vacca a lui e due al suo vicino, oppure può togliere una vacca a lui e due al suo vicino. Il contadino sceglie senza esitazioni la seconda opzione. Ma c'è anche, aggiunge Žižek, una versione più morbosa della storiella, nella quale la fata dice al contadino: «Farò per te tutto ciò che chiedi, ma ti avverto, lo farò due volte al tuo vicino»; e questi con un sorrisetto furbo risponde: «Prenditi uno dei miei occhi!». Siamo insomma disposti, pur di impedire all'altro di godere del possesso di qualcosa, ad autoinfliggerci un danno, e non di poco conto! Al nostro guadagno, preferiamo la perdita dell'altro. Emerge qui una vocazione nichilistica che ci spinge a sacrificare noi stessi pur di non concedere niente all'altro; o, ancora peggio, a trascinare gli altri, tutti gli altri, nel gorgo della nostra sconfitta, preferendo un'uguaglianza negativa, un'uguaglianza nell'annientamento, all'intollerabile peso della differenza. Questo è ciò che Nietzsche chiama «il vertice dell'invidia»; se non riusciamo a ottenere qualcosa, auspichiamo che il mondo intero vada in malora: «poiché io non posso avere qualcosa, il mondo intero non dovrà avere nulla! Il mondo non dovrà essere nulla!»

(Aurora.

Gli annientatori del mondo).

Siamo dunque di fronte

a un paradosso: quel movimento di espansione che abbiamo detto essere intrinseco alla dinamica stessa del desiderio illimitato e che rappresenta la matrice stessa dell'invidia, si rovescia in un'implosione, in una contrazione dello slancio vitale che produce un arresto, o meglio una regressione, dell'energia nelle acque melmose di una rancorosa impotenza. L'invidia è in effetti una passione implosiva,

forse l'espressione più emblematica di quelle che lo psicoanalista Miguel Benasayag ha definito, con un lessico allusivamente

spinoziano, le «passioni tristi»: quelle che ti trascinano in basso, verso la

tristitia, appunto, nelle zone oscure del fallimento, della disgregazione, della depressione; e che sono peculiari soprattutto, come egli ci mostra ne L'epoca delle passioni tristi, della nostra contemporaneità.

Passioni, possiamo aggiungere, che paradossalmente sembrano prive anche di ogni risvolto edonistico. L'invidia è infatti qualcosa che rode l'anima e che corrode l'identità, una sorta di implacabile «verme roditore», come dice Cervantes nel

Don Chisciotte, che esclude ogni forma di godimento, ogni momento sia pure fugace, di soddisfazione. È un vizio senza piacere, come viene ribadito da più parti.

Ed è questo un altro

aspetto che la distingue radicalmente dagli altri vizi capitali. La superbia si appaga infatti nel compiacersi della propria eccellenza, l'ira nello sfogo di aggressività, la gola e la lussuria nei piaceri della carne, l'avarizia nel possesso, l'accidia nella beatitudine dell'ozio. L'invidia invece non conosce appagamento, è dolorosa, letale, in primo luogo per chi la prova. L'espressione «verde d'invidia» allude evidentemente alla colorazione biliosa di questa passione che rode il fegato e secerne veleno. Il riferimento al veleno è infatti non a caso palese nella celebre raffigurazione giottesca dell'invidia (nella Cappella degli Scrovegni a Padova): una vecchia dalle mani rapaci è avvolta dal tormento di un fuoco che ne brucia le vesti e dalla sua bocca esce un serpente che gli si rivolta contro iniettandole negli occhi (dagli occhi, ricordiamolo, parte lo sguardo malefico!) il siero mortale (vedi inserto, fig. 7).

4.

«Ressentiment»

La metafora del rodimento e dell'avvelenamento sembra funzionare ancora meglio laddove ci imbattiamo in quella peculiare espressione dell'invidia, su cui è ora opportuno soffermarsi, che è il risentimento. «Autoavvelenamento dell'anima», lo definisce Max Scheler, che ne ha indagato a fondo la fenomenologia e le espressioni tipologiche, e ne ha mostrato, ancor più di quanto faccia la più celebre riflessione nietzschiana sul ressentiment, le molteplici sfumature. Come l'invidia, il risentimento ha anch'esso origine da un sentimento di impotenza, di cui però si è progressivamente formata, nella persona, una più esplicita, e soprattutto duratura, consapevolezza. Esso insorge cioè quando sappiamo che in linea di principio potremmo avere accesso ai beni che desideriamo e che l'altro possiede, ma che non abbiamo di fatto alcuna chance di conquistarli. E reagiamo di conseguenza covando dentro di noi un rancore che si trascina e si acuisce nel tempo, finendo per intossicare l'intera personalità con sentimenti negativi come la vendetta, la perfidia, la gioia maligna per il male altrui. «Una condizione per l'insorgere del risentimento [dice Scheler] sussiste soltanto laddove una particolare violenza di queste passioni vada di pari passo con il sentimento dell'incapacità di tradurle in atto, sì che risulta il "morso avvelenato"». Qualunque ne sia la causa, il germe del risentimento si annida nella nostra incapacità di dare sfogo ai nostri sentimenti e di tradurli in azione. Può dipendere da una condizione di debolezza fisica o spirituale, oppure da un'eccessiva timidezza o paura nei confronti di coloro verso i quali i nostri sentimenti sono diretti; certo è che ha qui inizio un processo di rimozione delle passioni le quali, proprio in quanto rimosse, implodono e vanno a costituire un focolaio permanente di veleni. Può accadere così che, una volta inibito, un affetto si volga verso l'interno, subisca cioè una sorta di ripiegamento introvertito che intossica lentamente il soggetto, sfociando nella depressione e persino nell'autolesionismo. E può accadere anche, osserva Scheler con sottile acume psicologico, che l'affetto si distacchi dal suo oggetto originario, da quella determinata persona, e si estenda a tutto ciò che a questa è simbolicamente connesso (valori, gesti, comportamenti), irradiandosi in tutte le direzioni possibili. È questa per esempio l'origine dell'odio di classe o, per fare un esempio più attuale, del risentimento popolare verso lo straniero (l'arabo, il rumeno, il musulmano) che pervade le nostre società.

Insomma, sia che assuma una forma autolesionistica, sia che, come principalmente accade, produca impulsi vendicativi, il risentimento genera intossicazione, in quanto ha un'origine essenzialmente reattiva: è reazione a un'offesa, a un attacco, a un'umiliazione, o anche solo a una minaccia, che peraltro non necessariamente sono reali, ma che sono comunque soggettivamente percepiti come tali. Di conseguenza, conclude Scheler con accenti evidentemente nietzschiani, esso riguarda soprattutto i deboli e gli impotenti; coloro che, incapaci di libera e autonoma azione, e incapaci anche di rispondere in modo diretto e immediato, alzando il pugno o magari solo ingiuriando l'altro, sono solo in grado di reagire in modo obliquo, passivo, sotterraneo.

Conosciamo bene la severità di Nietzsche a questo proposito e la condanna senza appello per quello che

egli definisce, ne La genealogia della morale, «l'uomo del ressentiment»: colui al quale «la vera reazione, quella dell'azione è negata», colui che «non è né schietto né ingenuo né onesto e franco con se stesso». La sua anima, continua impietosamente il filosofo, «svillaneggia; il suo spirito ama cantucci nascosti, vie traverse, porte segrete, tutto quel che se ne sta occultato lo incanta quasi fosse quello il suo mondo, la sua sicurezza, il suo refrigerio; sa bene, lui, cosa sia il tacere, il non obliare, l'aspettare, il momentaneo farsi piccini, farsi umili». Nietzsche traccia, come è ben noto, la genealogia di questa figura; indicando le tappe che, dalla rivoluzione giudaico-cristiana fino alla modernità, ne hanno segnato la progressiva, e per lui funesta, affermazione. L'uomo del risentimento è lo «schiavo», colui che ha storicamente trionfato decretando la vittoria della mediocrità, del servilismo, della passività e dell'impotenza, sui valori nobili del «signore». Egli produce la fine del mondo aristocratico della forza, della potenza, dell'azione cui contrappone, esaltandolo, il valore della debolezza; così da provocare quella trasvalutazione dei valori che si traduce in una verticale caduta della morale, in un immiserimento della condizione umana e in una mortificazione del principio stesso della vita. Essere miserabile, che si rintana negli oscuri recessi del sottosuolo, l'uomo del ressentiment è animato da sentimenti di vendetta, ma incapace di porli attivamente in atto; egli guarda il nemico con occhio torvo e si prende la propria meschina rivalsa nel rovesciarne gli ideali, spacciando per bontà e virtù ciò che non è altro che impotenza, codardia e abiezione. Non è questa la sede per entrare nel merito di questa interpretazione. Importa però sottolinearne alcuni aspetti decisivi, come vedremo anche più avanti, per la comprensione del risentimento: questo è una forza (negativa) sociale e morale, capace di mutare lo scenario della storia. È di fatto una malattia, una «patologia» che produce effetti sullo sviluppo stesso dell'uomo e della civiltà. Sebbene divergano sulle conclusioni (l'esito del risentimento per Nietzsche è la morale cristiana fin nelle sue versioni secolarizzate, mentre per Scheler è la morale borghese) entrambi convergono su questa diagnosi sociale del risentimento. E ci costringono, per così dire, ad alzare il tiro, ad ampliare il nostro sguardo mostrandoci l'invidia nelle sue implicazioni storiche e sociali, nelle sue complesse configurazioni e nel suo ruolo nella storia stessa della civiltà.

Paradossalmente, però, nell'analisi antropologica proposta dai due autori l'aspetto relazionale del risentimento si perde, in parte, a favore di una visione dicotomica che vede l'opposizione di due diverse tipologie di soggetti. Alla contrapposizione nietzscheana signore/schiavo corrisponde infatti quella scheleriana uomo elevato/uomo comune: il primo forte, attivo e indipendente; il secondo debole, reattivo e risentito. Come se la potenza o la debolezza fossero qualità essenziali di determinati individui e appartenessero rispettivamente, e una volta per tutte, all'una o all'altra categoria di persone. Ciò che questa interpretazione finisce in altri termini per offuscare è quel carattere assolutamente centrale che pertiene alla dinamica dell'invidia e del risentimento, e che è, come sottolineavo sopra, il confronto. Il risentimento, ha osservato giustamente il sociologo Stefano Tomelleri ne La società del risentimento, non abita dentro di noi, ma tra di noi. È l'esito di un'interazione in cui l'altro ha un ruolo primario, e ha origine dalla tendenza costitutiva degli uomini a misurarsi gli uni con gli altri. A onor del vero, Scheler, a differenza di Nietzsche, sottolinea a suo

modo questo aspetto. Il confronto, egli dice, è una struttura universale dell'umano, ma può assumere connotazioni diverse:

> l'uomo nobile possiede la coscienza del proprio valore prima di confrontarsi con l'altro, l'uomo comune la sviluppa solo «al momento della comparazione e in forza di questa». Le due tipologie vengono così entrambe riportate al tessuto relazionale, con la differenza che mentre nel primo caso il soggetto si espone al confronto a partire da una situazione di autonomia, di pienezza e di autoconsapevolezza, nel secondo il soggetto misura il proprio valore e la propria identità solo a partire dal valore dell'altro, nel quale vede il segno, la testimonianza della propria impotenza e inferiorità. L'opprimente coscienza della propria inferiorità, dovuta al fatto che sentiamo di non potere accedere agli stessi beni e qualità che l'altro possiede, sfocia in una penosa tensione che trova una soluzione, appunto, nel risentimento: l'inaccessibilità dell'oggetto desiderato viene, per così dire, risolta, attraverso una negazione o soppressione, sia pure illusoria, del valore dell'oggetto stesso. Non a caso Scheler richiama la celebre favola di Esopo della volpe e dell'uva: come la volpe che, non riuscendo ad arrivare all'uva, si consola, in qualche modo, concludendo che è acerba e che dunque non vale i nostri sforzi per appropriarcene, così noi, quando siamo ostacolati nella realizzazione di un nostro desiderio, neghiamo il valore dell'oggetto, liberandoci dall'intollerabile frustrazione che deriva dall'impotenza (vedi inserto, fig. 15). Questo per altro, aggiunge Scheler, non è neppure l'ultimo atto del risentimento, in quanto esso sfocia, nella sua prestazione più propria, in quel «travisamento del sentimento del valore» nel quale Nietzsche aveva colto la «sublime vendetta» dell'uomo risentito: vale a dire nella conversione in negativo dei valori prima considerati positivi (forza, salute, bellezza, ricchezza) e nella loro sostituzione con i valori opposti (povertà, dolore, debolezza), che neutralizzano i sentimenti di vendetta e di odio e diventano il fondamento di una nuova morale (la nietzschiana «morale degli schiavi»).

Vedremo più avanti come tutto questo agisca ancora nella nostra contemporaneità e quali forme inedite assuma. Ma l'aspetto forse più interessante dell'analisi scheleriana consiste nell'aver colto la dinamica psichica

> che fonda il risentimento, all'origine del quale c'è, in altri termini, una tensione, un conflitto tra il nostro desiderio e la nostra impotenza. Quando non riusciamo a ottenere l'attenzione e l'amore di una persona o a possedere un bene agognato, allora distogliamo lo sguardo e decidiamo che quel bene o quella persona non sono poi un granché (l'uva non è poi così gustosa, ma addirittura acida; la persona non è poi così amabile), fino a creare valori del tutto opposti, di cui ci facciamo portatori. Ma questo vuol dire qualcosa che in Scheler resta solo implicito, vuol dire far emergere l'ambivalenza emotiva che presiede al risentimento (e all'invidia): ciò che denigriamo e odiamo è anche ciò che originariamente amiamo e desideriamo. Ed è soprattutto nel confronto con l'altro che questa ambivalenza si rivela. Se desideriamo ciò che l'altro possiede è perché ammiriamo l'altro, il quale, come dice giustamente Girard, diventa il modello, colui che siamo spinti a imitare in quanto siamo essenzialmente esseri mimetici, desiderosi cioè di essere secondo l'altro. Allo stesso tempo, però, proprio in quanto possiede ciò che noi non abbiamo e che sentiamo come irraggiungibile, l'altro si fa ostacolo al nostro desiderio e diventa perciò il rivale, l'inevitabile bersaglio della nostra invidia e del nostro risentimento. All'origine dell'invidia e del risentimento c'è in altri termini il

desiderio mimetico – A desidera B perché C desidera B – che inaugura un tessuto relazionale di azioni reciproche, nelle quali, come si è già accennato, ciò che conta non è tanto l'oggetto desiderato quanto il rapporto (ambivalente) che si instaura tra il soggetto e il modello/rivale: «Tutto si chiarisce [dice Girard in Menzogna romantica e verità romanzesca] se, per spiegare l'invidia, si rinuncia a prendere le mosse dall'oggetto della rivalità e si fa del rivale stesso, ossia del mediatore, il punto di partenza dell'analisi, nonché quello di arrivo». Scheler aveva in parte colto questo aspetto quando osservava che la manifestazione peggiore dell'invidia, quella che appunto produce la forma più acuta di risentimento, è «l'invidia esistenziale», la quale viene suscitata non tanto da un oggetto ma dall'esistenza stessa dell'altro: «Questa invidia va sussurrando senza posa: "Tutto posso perdonarti, non però il fatto che ci sei e sei ciò che sei, non il fatto che io non sono ciò che tu sei, anzi che io non sono te"». Girard insiste, però, sulla centralità della relazione con l'altro, sottolineando la struttura triangolare (e ambivalente) della dinamica mimetica (soggetto-modello-oggetto): in quanto modello, da noi ammirato e amato, l'altro è anche il nostro peggior rivale, in quanto avrà sempre qualcosa (un qualsiasi oggetto) che noi non abbiamo, o meglio sarà sempre ciò che noi non siamo. Vedremo, come si è già accennato, che questa dinamica trova particolare alimento in una condizione di uguaglianza, e che può diventare generatrice di conflitto e di violenza. Qui basti ribadire che l'invidia e il risentimento sono essenzialmente passioni relazionali, che incidono profondamente sulla dinamica sociale.

A questo punto tuttavia si impone una domanda, che non possiamo eludere in una riflessione sui vizi capitali: quand'è, in altri termini, che queste passioni diventano propriamente vizi? Saremmo infatti istintivamente portati a pensare che il risentimento sia una sorta di degenerazione viziosa della passione invidiosa: in primo luogo perché si tratta di una reazione emotiva che è pervasiva dell'intera personalità di cui provoca una specie di intossicazione, e perché si protrae nel tempo alimentando in modo duraturo astio e ostilità. In secondo luogo perché nel risentimento entra, come ci ricorda ancora Scheler, una colorazione tutta negativa ed esterna dell'invidia: la quale fa sì che il soggetto non si limiti a provare sofferenza per il bene dell'altro, ma avverta anche una gioia maligna di fronte al male dell'altro. Si tratta di quel sentimento che la lingua tedesca chiama efficacemente Schadenfreude. Molti filosofi hanno non a caso sottolineato questa differenza: Spinoza dice nell'Etica che l'invidia dispone l'uomo non solo alla tristezza per il bene altrui ma anche al godimento per il male altrui; Kierkegaard definisce la gioia maligna, ne Gli atti dell'amore, l'«orribile cugina» dell'invidia in quanto gode di fronte alla caduta dell'altro. E Nietzsche, in Umano, troppo umano, vi coglie il sintomo più esecrabile delle perversioni dell'uguaglianza:

> La gioia per il male altrui nasce da ciò, che ognuno, sotto più aspetti a lui ben noti, non sta bene, ha preoccupazione o pentimento o dolore: il danno che colpisce l'altro rende quest'ultimo uguale a lui, riconcilia la sua invidia. – Se egli stesso invece sta proprio bene, accumula tuttavia nella sua coscienza l'infelicità del prossimo come un capitale per impiegarlo, nel caso di una sopravveniente infelicità propria, contro di essa: anche così egli prova «gioia per il male altrui».

Nella

Schadenfreude, che aggiunge qualcosa in più rispetto al rodimento passivo dell'invidia, la mostruosità di questa passione raggiunge indubbiamente il suo apice: arriviamo al punto di rallegrarci delle disgrazie altrui perché queste, perlomeno nel nostro immaginario, riportano l'altro al nostro livello, accorciano la distanza, ristabiliscono un equilibrio.

Eppure, tutte queste caratteristiche del risentimento – pervasività, durata, gioia maligna di fronte al male dell'altro –, che indubbiamente radicalizzano l'intensità negativa dell'invidia, non sono ancora sufficienti per produrre un passaggio dal registro della passione a quello del vizio. Non che questa distinzione sia stata tracciata in modo chiaro e inequivocabile. Pare indubbio però che rispetto al carattere involontario, passivo e naturale della passione, il vizio (o, in termini teologici, il peccato) presupponga, da parte del soggetto, un aspetto di consapevolezza e di intenzionalità che si traduce in azione, o meglio in azione volontaria e moralmente negativa. Se così è, il risentimento non è di per sé un vizio neppure nelle sue forme più maligne, in quanto, come dice Scheler, esso è un atteggiamento psichico che nasce da un'inibizione sistematica, ma non intenzionale, dello sfogo di certi moti dell'anima; è un rimedio che la coscienza «involontariamente» adotta per riparare al senso di umiliazione e di sconfitta. Anzi, quanto più esso penetra in profondità nel centro della personalità e lo pervade, tanto più si allontana dall'azione consapevole e volontaria configurandosi, come abbiamo visto, essenzialmente come reazione sorda e rancorosa, che può anche non arrivare mai a manifestarsi. Sia il risentimento sia l'invidia diventano vizi, potremmo allora dedurre, solo nel momento in cui danno origine ad atti intenzionali e moralmente negativi, cioè distruttivi verso l'altro. In questa direzione, sembra proprio andare la definizione proposta da Kant nella Metafisica dei costumi, che vale la pena riportare per intero:

I moti dell'invidia stanno dunque nella natura dell'uomo, ed è soltanto lo scoppio palese di questo sentimento che lo fa degradare nell'odioso vizio di una passione accorata, che finisce col martirizzare chi la prova, e che tende, almeno nel desiderio, a distruggere la felicità degli altri; in conseguenza è contraria tanto al dovere verso se stessi quanto al dovere verso gli altri.

È interessante notare come qui il carattere moralmente negativo, e dunque di vizio, dell'invidia sia attribuito non solo alla sua capacità di nuocere all'altro ma addirittura ai suoi effetti distruttivi per il soggetto stesso. Abbiamo detto infatti che l'invidia è l'unico vizio senza piacere che procura al soggetto il tormento dell'impotenza e fa sì che chi la prova manchi anche al dovere verso se stesso.

5.

L'invidia passa all'azione

Indubbiamente, però, è soprattutto quando sfocia in un agire lesivo del bene dell'altro che questa passione mostra in pieno il suo volto più vizioso e peccaminoso. Se è vero infatti che l'invidia è una passione implosiva, non bisogna pensare che essa si limiti sempre a starsene nascosta in una rancorosa inattività; poiché a volte, invece, essa passa all'azione. E questo passaggio all'azione può assumere forme molteplici, che

presuppongono tutte la volontà di danneggiare l'altro: si reagisce di conseguenza tentando di svalutare il vantaggio dell'altro («Vincere un premio non è poi questa gran cosa!»), o di trovare nell'altro difetti che compensino il suo successo («È avvenente, certo, e per questo ha vinto il concorso di bellezza, ma è così stupida!»), o ancora di lodare qualcuno per svalutare qualcun altro giocando indirettamente il primo contro il secondo («Lui sì che meriterebbe il successo, perché ha più talento degli altri!»). Queste strategie sono tanto più dannose ed efficaci quanto più esse non restano chiuse nello spazio autoconsolatorio della propria interiorità, ma vengono espresse in pubblico, davanti a qualcuno che viene chiamato a rivedere il proprio giudizio su quella data persona, per inficiarne il valore e danneggiarne l'immagine. L'invidia attiva, infatti, non si accontenta come la volpe di Esopo di consolarsi fra sé e sé svalutando l'oggetto del desiderio, ma ha bisogno di testimoni: ha bisogno di un terzo giudicante a cui si chiede, indirettamente, di diventare complice della propria valutazione, perché è solo attraverso la complicità e il consenso di un terzo che si ristabilisce la distanza tra sé e l'altro.

L'azione distruttiva dell'invidia non si limita, tuttavia, soltanto a mettere in atto strategie svalutative, e tantomeno si accontenta solo di fantasticare su come far male all'altro, come accade per esempio a Rowland, ossessionato da Chris, nel romanzo di Spark: «Forse Chris avrebbe raggiunto il successo, era probabile, anzi, quasi certo. Rowland sentì il bisogno impellente di versargli un secchio di vernice verde sui capelli rossi, fino a coprirgli tutto il viso e a cancellare il libro. O forse era meglio distruggere il computer con tutto il lavoro dentro. Spegnerlo, romperlo, finirlo per sempre». Si dà anche il caso che l'invidia possa tradursi in comportamenti più visibilmente aggressivi che danno origine alla maldicenza e alla calunnia, se non addirittura al delitto. La nostra contemporaneità appare a questo proposito tristemente fertile. Basti pensare, nel primo caso, al branco di ragazze adolescenti che mettono in giro voci calunniose sulla compagna di scuola intelligente e ammirata da tutti al fine di renderle la vita impossibile; e nel secondo caso agli infiniti episodi di delitti familiari e condominiali che affollano sempre più le pagine di cronaca nera, nei quali è facile immaginare come l'atto criminoso sia l'esito estremo, il momento esplosivo di un'escalation di rancori a lungo accumulati e repressi nell'ombra (dalla strage di Erba al delitto di Avetrana).

Ma possiamo rintracciarne anche celebri testimonianze archetipiche, di cui avremo peraltro modo di riparlare: per esempio nella mitologia greca, come quando il giudizio di Paride scatena la rivalità tra le dee e sfocia, dopo il rapimento di Elena, nella guerra cruenta fra troiani e achei; o nella Bibbia, nell'episodio esemplare di Caino che finisce per uccidere il fratello rivale. O ancora nella letteratura, che ci ha consegnato una delle figure più rappresentative dei grandi invidiosi costruiti dall'immaginario: penso al personaggio di Uriah Heep nel David Copperfield di Charles Dickens, su cui vale la pena di soffermarsi perché vi confluiscono tutti gli ingredienti di un'invidia che, da subdolo e velenoso sentimento, sfocia infine in un'azione deliberatamente distruttiva (vedi inserto, fig. 14). All'apparenza servile e ossequioso assistente di Mr Wickfield, Uriah cova a lungo un'ambizione repressa e tesse una trama di vendetta che lo porta, attraverso una serie di inganni e falsificazioni, a rovinare finanziariamente il suo datore di lavoro, ad assumere il controllo dei suoi affari e a pretendere persino, quale trofeo più ambito, la mano della figlia Agnes. Conosciamo il lieto fine del

romanzo e sappiamo che Uriah, anche con l'intervento di David, sarà infine smascherato e punito; ma ciò che la narrazione ci rivela è che l'invidia può uscire dall'ombra per esplodere in atti di vendetta che mirano a distruggere l'altro. Si tratta sempre, però, in sintonia con la sua subdola natura, di atti obliqui e camuffati, di strategie celate e indirette che si nutrono di inganno, menzogna e tradimento.

Forse, per sottolinearne meglio il carattere tortuoso, infido e strisciante, si potrebbe ricorrere al paragone con un'altra passione che, almeno per quanto riguarda questo aspetto, sembra essere quanto di più lontano, per non dire opposto, rispetto all'invidia; vale a dire la passione dell'ira: passione estroversa e impetuosa, che per lo più esplode, potremmo ribadire con Nietzsche, con la forza primigenia di un'energia sorgiva e diretta. Cuore stesso di quel thymos platonico di cui, come vedremo, Peter Sloterdijk proporrà una rivalutazione in Ira e tempo, l'ira si manifesta con l'impeto di un impulso originario e dissipativo che, come un torrente in piena, trascina tutto con sé e può sfociare anche in effetti trasformativi e rigeneranti. L'invidia, al contrario, resta paradossalmente una passione implosiva anche quando sfocia nell'azione, che nulla cambia, se non in peggio, della realtà esistente.

Capitolo secondo
Saggezza greca

1.

«Phthonos»

A questo punto, dobbiamo chiederci: siamo di fronte a una passione tutta e solo negativa? A una mostruosità che è insita nella natura umana e che produce solo effetti perversi e distruttivi, soprattutto quando diventa vizio e infligge deliberatamente un danno all'altro? La risposta è più complessa di quanto si possa pensare da quello che abbiamo detto finora. Passione indubbiamente universale – come lo sono peraltro tutti i fondamentali moti dell'animo – e perciò radicata in ogni epoca storica e in ogni struttura sociale, l'invidia può assumere molteplici tonalità, le quali, insieme al livore e al risentimento, includono anche una sana e schietta emulazione o un'aperta e legittima competizione; sebbene queste, è bene precisarlo subito, implichino in verità un superamento dell'invidia che ci impone appunto, come vedremo, di cambiarle nome. Tutto dipende comunque in primo luogo dal contesto, dal tessuto di valori, bisogni, scopi e ideali che formano la humus sottostante la vita degli individui; tutto dipende dai presupposti socialmente condivisi dei quali si nutrono le passioni, e che a loro volta queste contribuiscono a formare. Vediamo allora di seguirne le molte e differenti epifanie, cominciando col risalire alle origini della nostra civiltà, e preparandoci anche a qualche sorpresa.

Il confronto con l'ira, accennato alla fine del capitolo precedente, è a questo proposito una buona premessa per vagliare il ruolo dell'invidia nel mondo greco. È l'ira (menis) infatti la tonalità emotiva che caratterizza, fin dalle origini, l'antica Grecia, tanto che

essa compare, come ben ci ricorda Sloterdijk in Ira e tempo, nel verso di apertura dell'Iliade: «Cantami, o Diva, del Pelìde Achille, l'ira funesta che infiniti addusse lutti agli Achei».

Omero canta cioè la dignità dell'ira e del furore eroico che sfocia, con la potenza di un'energia primaria, nell'azione guerriera: simbolo di un mondo che celebra l'eroismo come la forza vitale che emancipa gli uomini, con il favore degli dei, dallo stato puramente vegetativo e indifferente della condizione naturale. «L'ira epica [commenta Sloterdijk] appare al suo cantore come un'energia primaria che sorge da sé, inderivabile come la tempesta e la luce del sole. È forza di azione nella sua quintessenza». Sembra dunque non esserci spazio, in questo nobile universo dell'azione e del dispendio, del coraggio e della gloria, per le tortuosità reattive e insidiose della passione invidiosa.

Laddove questa si manifesta, ci dice infatti Nietzsche in Aurora, si tratta di un «sentimento diverso dal nostro», cioè da quello che egli vede agire tra i suoi contemporanei. È vero che essa scaturisce da Eris, la dea della discordia. Eris, però, ha due facce. La prima è quella di una divinità malefica e spietata che troviamo all'origine addirittura della guerra di Troia e della nostra stessa civiltà. Il mito ci racconta che essendo stata esclusa dal banchetto nuziale di Peleo e Teti, la dea si vendica scagliando una mela d'oro e dichiarando che questa è destinata alla più bella tra le dee; ne nasce una disputa tra Era, Atena e Afrodite che porta al giudizio di Paride e successivamente al ratto di Elena e alla guerra fra i greci e i troiani. Ma c'è anche un'altra faccia di Eris la quale, come narra Esiodo in Le opere e i giorni, non ha solo una natura violenta e distruttiva, bensì anche una natura benefica, quando si manifesta come competizione, come spirito agonistico, che rompe l'inerzia e spinge gli uomini a superare i limiti naturali. Da questa Eris, osserva Nietzsche seguendo Esiodo, scaturisce l'invidia come la forza che spinge positivamente all'agonismo, cioè allo scontro aperto e leale, il quale implica la capacità da parte dei soggetti coinvolti di riconoscere e rispettare la grandezza stessa, e persino la superiorità, dell'avversario.

Quella nietzschiana, però, rischia di essere una visione idealizzata del mondo greco, sancita appunto dalla prospettiva dicotomica del filosofo che oppone un'epoca dell'onore a un'epoca del ressentiment; una visione che può valere semmai solo per Omero, dove prevale indubbiamente lo spirito eroico di uomini capaci, persino nel conflitto e nell'agone, di venerare e di emulare ciò che è grande. A ben vedere, c'è nell'Iliade almeno un episodio nel quale appaiono segni inequivocabili di invidia: è quello di Tersite, personaggio orribile e deforme, carico di livore verso gli eroi e i potenti, che durante l'assemblea degli achei eccede nel volersi porre al livello degli altri e viene infine percosso da Odisseo (primo oggetto del suo astio) con lo scettro di Agamennone. Ma si tratta appunto di un episodio isolato, teso presumibilmente a disegnare una figura d'eccezione, nella quale si incarna l'antieroe per eccellenza. Per lo più prevale invece in Omero quella passione emulativa che i greci chiamano zelos e che Aristotele opporrà, nella Retorica, allo phthonos (l'invidia); definendo il primo come il desiderio di ottenere un bene che non si possiede e il secondo come il desiderio di sottrarre all'altro il bene che egli possiede.

Dopo Omero, però, lo scenario cambia in corrispondenza di trasformazioni sociali che vedono il progressivo emergere delle città-stato e la nascita della democrazia. Lo sviluppo,

nella Grecia classica, di una struttura sociale più aperta e mobile, di una polis che consente la valorizzazione dell'individuo attraverso pratiche democratiche di gestione del vivere civile, favorisce evidentemente il confronto e di conseguenza l'affermarsi dell'invidia. Il consolidarsi, soprattutto a partire dal V secolo a.C., del valore dell'isonomia, cioè dell'uguaglianza di fronte alla legge quale principio cardine del modello democratico-costituzionale ateniese inaugurato da Solone, rompe la rigida struttura gerarchica della Grecia arcaica, crea un'inedita mobilità nella stratificazione sociale e apre agli individui la possibilità di partecipare alle decisioni comuni. Certo, non bisogna dimenticare che questo mutamento investe solo i maschi liberi e adulti e lascia fuori donne e bambini, schiavi e stranieri, riproducendo così, all'interno della polis, forme di disuguaglianza da cui – come è il caso delle donne – neppure le democrazie moderne riusciranno a liberarsi del tutto. E infatti le donne, confinate alla pura sfera della necessità e della riproduzione biologica, escluse dalla libera partecipazione democratica, non hanno nella polis neppure accesso all'invidia; la quale invece si fa strada nelle relazioni tra uomini, una volta che essi siano stati posti, sulla base di una presupposta uguaglianza, nella condizione di competere.

Non a caso dunque, è a partire dal V secolo a.C. che l'invidia compare ripetutamente, nel racconto storico e nella letteratura, nella tragedia e nella filosofia; e viene riconosciuta come una passione naturale e universale. Questo è peraltro un tratto indubbiamente peculiare dei greci: non c'è alcuna paura di ammettere l'esistenza di questa passione né alcun tentativo di rimozione. Gli uomini, dice Erodoto nelle sue Storie, sono invidiosi per natura; e lo sono tanto più quanto più essi sono uguali, o meglio ancora simili. L'invidia nasce sempre tra eguali, tra soggetti commensurabili; un concetto che sarà successivamente ribadito da Aristotele nella Retorica, dove si afferma che coloro che invidiamo devono essere «prossimi e simili a noi», devono essere cioè «le persone vicine per tempo, per spazio, per età, per reputazione e per nascita». E questo vuol dire, come si è già visto, che l'invidia presuppone il confronto e la possibilità del confronto, data dall'uguaglianza. Non invidiamo i beni o il successo di coloro che consideriamo superiori o nettamente inferiori a noi, ma solo quelli di coloro a cui ci unisce una basilare prossimità e somiglianza: «In tal caso infatti [continua Aristotele] è evidente che è per colpa nostra se non otteniamo il bene desiderato, per cui questo dolore ci procura invidia». Quando ci consideriamo uguali a qualcuno, persino la più piccola differenza ci turba; soffriamo se qualcuno «ci supererà anche di poco o ci renderà inferiori anche di poco». È interessante notare che, tra i primi oggetti dell'invidia, Aristotele annovera l'onore e la gloria – cioè «le azioni e i possessi per i quali si fa questione d'onore, per i quali si è ambiziosi e per i quali si aspira alla gloria» –, che perdono, per così dire, la connotazione assoluta dell'etica eroico-aristocratica propria dell'età arcaica, incarnata per esempio dall'Achille omerico, per diventare concetti relativi, misurati prioritariamente a partire dal confronto con l'altro. Di una passione per l'onore (philotimia), come ciò che induce a voler eccellere sull'altro e a soffrire per l'eccellenza dell'altro, troviamo effettivamente traccia nelle più autorevoli fonti storiche e letterarie tra V e IV secolo a.C., da Senofonte a Demostene, da Tucidide a Isocrate, i quali ci restituiscono l'immagine di uomini spesso ossessionati dal desiderio di fama e di reputazione. Si tratta di un desiderio che li spinge spesso all'emulazione, ma che li rende anche inclini all'invidia laddove essi si sentono minacciati e svalutati dall'eccellenza

dell'altro. In fondo lo stesso destino di Socrate e la sua condanna a morte non trova origine, come ci dice Platone nell'Apologia, dall'invidia di coloro che non tollerano la sua superiorità intellettuale?

2.

L'invidia degli dei

Così decisivo è il desiderio di essere onorati che, a partire dal V secolo a.C., i greci lo proiettano anche sugli dei. E questo può sembrare paradossale, perché gli dei sono, appunto, i detentori di un potere assoluto, coloro che fanno e disfano a loro piacimento, e che per definizione godono di tutti gli onori come di qualcosa di dato, di scontato; come qualcosa che non hanno bisogno di conquistare poiché pertiene alla loro stessa natura. Eppure, le opere di Erodoto, Eschilo e Pindaro ci parlano ripetutamente di uno phthonos theon, di un'invidia degli dei che nasce all'origine dal contatto con i grandi sovrani d'Oriente per affermarsi sempre più in corrispondenza dei radicali cambiamenti che sfociano in una società meno rigida e meno gerarchica. Il vacillare della gerarchia e il consolidarsi dell'isonomia fanno sì che, agli occhi degli uomini, persino gli dei possano essere invidiosi, in quanto temono di perdere i loro sacri e intoccabili privilegi e di vederli usurpati dal potere dei mortali. «Il sentimento popolare che i greci chiamano phthonos», affermano Vernant e Vidal Naquet, due autorevoli studiosi del mondo greco, in Mito e tragedia nell'antica Grecia, è «al contempo invidia e diffidenza religiosa nei confronti di chi sale troppo in alto e riesce troppo bene». Chi è troppo fortunato, felice e onorato suscita la reazione degli dei i quali non concedono a nessuno, tranne che a se stessi, di emergere eccessivamente o di coltivare propositi di grandezza. Le Storie di Erodoto sono intessute di episodi che confermano il consolidarsi di questo sentimento e le sue drammatiche conseguenze: gli dei puniscono chi, tra i mortali, osa peccare di superbia, chi osa varcare il limite dell'umana condizione per aspirare a ciò che spetta solo alla divinità. L'invidia divina, e la nemesi che ne scaturisce, è dunque la risposta alla hybris umana, è l'ostacolo in cui gli individui si imbattono quando perdono il senso della misura e varcano sacrilegamente la soglia di ciò a cui possono legittimamente aspirare. Essa non è il capriccio di qualche dio infantilmente indispettito dall'arroganza degli uomini, ma l'espressione di una forza impersonale (la moira) che si abbatte sugli uomini decidendone la sorte e ristabilendo l'equilibrio infranto. Gli uomini temono, o meglio devono temere, l'invidia degli dei, evitando di suscitarla attraverso il rispetto del loro volere; e se invece varcano il confine proibito devono subirne le conseguenze, accettando la tragica fatalità del loro destino.

Non a caso è proprio il pensiero tragico, contemporaneo di Erodoto, che mette in scena gli effetti funesti dell'invidia divina, di cui cade vittima esemplare Agamennone nell'omonima tragedia di Eschilo. Al ritorno a casa dopo la vittoria sui troiani, Agamennone è atteso da Clitennestra, pronta apparentemente ad accoglierlo con tutti gli onori. In realtà Clitennestra medita da tempo vendetta verso il suo sposo, sia per gelosia verso Cassandra sia perché egli si è reso colpevole dell'uccisione della loro figlia Ifigenia, sacrificata alla dea Artemide. La regina sa bene che, onorando il suo sposo e stendendo un purpureo tappeto ai suoi piedi, susciterà lo sdegno degli dei; e lo sa anche Agamennone, il quale, sia pure inconsapevole del disegno criminoso

della consorte, tenta di sottrarsi a un'accoglienza che può essere riservata solo alla divinità: «Non distendere tappeti, non farmi invidiato il cammino. Gli dei vogliono essere onorati così. Che un mortale posi il piede su tale bellezza di colori, non è senza sgomento per me. Come un uomo tu mi devi onorare, non come un dio». Ma poi egli cede alle lusinghe della donna e, sia pure esitante, si arrende di fatto al suo destino: «ebbene, se così vuoi, così sia [...] E mentre vo su queste rosse porpore marine, nessun invido sguardo cada dal cielo sopra di me». Si arrende cioè a un destino che si compirà per mano della stessa Clitennestra, la quale trafigge infine Cassandra e lo sposo, intrappolando quest'ultimo in una rete grondante del suo sangue, a simbolico ammonimento del fatto che non c'è scampo per chi osa superare il confine della propria umana condizione: «Sì, questo ho fatto – risponde Clitennestra al Coro che ha intuito l'orrore del suo gesto –. E anche il modo ti voglio dire. Perché costui non sfuggisse al suo destino, perché scampo non avesse, in una rete senza uscita, come in una rete da pesci, io lo ravvolgo».

Si potrebbero a questo punto moltiplicare gli esempi. Ancora Eschilo ci lascia intendere, ne I persiani, come il disastro, minuziosamente raccontato, in cui incorrono Serse e i persiani nella battaglia di Salamina, sia la conseguenza dell'invidia degli dei e dell'inevitabile punizione in cui incorre la «dismisura» degli uomini. È ben noto che nei grandi tragici si compie un processo di interiorizzazione in base al quale la colpa del male e delle sventure viene ricondotta agli uomini più che agli dei. Già in Eschilo, ma sempre più in Sofocle e in Euripide, emerge l'idea che gli uomini stessi sono i responsabili dei propri mali; cosicché quando, accecati dalla hybris, si macchiano di un crimine, vengono giustamente puniti. Il problema consiste però nel fatto che gli uomini non se ne rendono conto e tendono appunto a proiettare sulla divinità le proprie colpe. Si può leggere forse anche in questa prospettiva, nell'Edipo re di Sofocle, l'inconsapevolezza di Edipo a cui solo la vendetta degli dei rivela il suo duplice crimine (ha ucciso il padre e giaciuto con la madre), come pure il silenzio divino di fronte alla sua domanda: perché? È vero tuttavia che la proiezione, la credenza nell'invidia degli dei, anche laddove viene per lo più confinata, come in Sofocle, a pura fantasia popolare, funziona sempre come ammonimento, come emerge dalle celebri parole dell'Antigone: «Quale umana superbia potrà mai o Zeus fermare il tuo volere? [...] A noi, per quanto brevi i giorni cadano, sia nel presente che nel lontano futuro, come fu già nel passato, una legge permane: alla grandezza umana si accompagna la sventura».

3.

Porre un freno alla «hybris»

Il timore della nemesi divina è in altri termini un efficace antidoto alla superbia umana, può agire come prevenzione del crimine e del disordine o, nel caso più drammatico, può spingere alla redenzione gli uomini che si sono macchiati di una colpa. L'invidia degli dei, come aveva ben intuito Nietzsche in Umano, troppo umano, rammemora agli uomini la consapevolezza del limite. Essa nasce infatti, egli dice, quando chi è meno stimato si uguaglia in qualche cosa al superiore (come Aiace) o viene a lui uguagliato dal favore della sorte (come Niobe quale madre troppo riccamente

benedetta). All'interno della gerarchia sociale questa invidia pone l'esigenza che nessuno abbia un merito al di sopra della sua classe, e anche che la sua felicità sia a questa conforme, e particolarmente che la sua consapevolezza di sé non straripi da quei limiti.

La proiezione sul divino come entità che governa l'equilibrio dell'agire e dei rapporti tra gli uomini conferisce all'invidia una funzione positiva, una funzione di monito e di prevenzione che ricorda agli uomini la fragilità e la transitorietà della loro condizione e li induce all'accettazione del loro destino.

Essendo invidioso [afferma ancora Nietzsche in Cinque prefazioni per cinque libri non scritti] nello stesso eccesso di onore, di ricchezza, di splendore e di fortuna, egli (il greco) si sente guardato dall'occhio invidioso di una divinità e teme tale invidia; in questo caso l'invidia divina è per lui un monito sulla transitorietà di ogni destino umano; egli rabbrividisce di fronte alla sua fortuna e, sacrificando la parte migliore della sua stessa fortuna, si piega all'invidia divina.

È proprio questo sentimento che ritroviamo alla radice di quel paradossale meccanismo psicologico in virtù del quale, quando godiamo di un periodo particolarmente felice o otteniamo i successi desiderati, siamo colti da un oscuro timore: temiamo appunto l'invidia degli dei, abbiamo paura che prima o poi pagheremo la nostra felicità o fortuna. È questo, inoltre, il meccanismo che irrompe, come vedremo, nel timore, indubbiamente meno aulico e più popolare, del «malocchio».

Ma tornando ai greci, bisogna aggiungere che essi mettono in atto anche strategie più terrene per scongiurare l'invidia, e in particolare per scongiurare quella che possiamo definire l'invidia politica. Si tratta dell'ostracismo, di quella singolare istituzione giuridica che si instaura nell'Atene democratica, introdotta presumibilmente da Clistene, attraverso la quale qualcuno, ritenuto troppo potente o persino troppo virtuoso (un tiranno, un uomo politico), veniva bandito dalla polis per dieci anni. La procedura consisteva nello scrivere il nome della persona indesiderata su un coccio di terracotta (ostrakon) affinché fosse appunto esiliata in quanto ritenuta pericolosa per gli equilibri della democrazia. Dice Aristotele nella Politica: «Se un essere oltrepassa il livello comune della virtù e capacità politica, non si può metterlo sul piano dell'uguaglianza. È un dio tra gli uomini». Di questa pratica ci parla ampiamente anche Plutarco nelle Vite parallele, riportando per esempio il celebre aneddoto di un contadino che sostiene di voler ostracizzare Aristide (uomo politico e generale noto per la sua rettitudine) in quanto «è stufo di sentirlo ovunque chiamare il Giusto». Senza comportare un'accusa penale, l'ostracismo aveva la funzione di alleviare l'invidia, detronizzando, per così dire, la vittima in questione e ristabilendo la misura e l'uguaglianza.

I greci avevano intuito, in altri termini, che non solo è possibile contenere l'invidia attraverso strategie politiche, ma che la democrazia contiene in sé delle norme di autoregolazione degli equilibri sociali che consentono di frenare la hybris e di disinnescare la passione invidiosa. Una visione alta e nobile della democrazia, la cui saggezza dovremmo prendere a modello. È vero anche però, come abbiamo visto con Erodoto e Aristotele, che allo stesso tempo

essi sembravano essere consapevoli dei possibili effetti perversi dell'uguaglianza. Lo sappiamo bene noi moderni e contemporanei che, una volta dispiegata, l'uguaglianza democratica diventa essa stessa produttrice di invidia. La condivisione di un'uguaglianza politica può infatti produrre una maggiore consapevolezza delle inevitabili disuguaglianze che sempre persistono, nonostante tutto, a livello economico, sociale, culturale; rendendo queste, come vedremo più avanti, intollerabili e finendo per alimentare e per acuire il confronto e la competizione.

Capitolo terzo
Peccati medioevali

1.

Per mano del diavolo

I greci dunque, contrariamente alle nostre aspettative e all'immagine mitica che ci piace coltivarne, non erano affatto privi di invidia. Ne avevano però una lucida consapevolezza al punto da utilizzarla come una sorta di cura omeopatica: gli uomini dell'antica polis inventavano un antidoto alla propria hybris proiettando sugli dei (invidiosi) la necessità del limite e della misura. Ritroviamo questa preoccupazione per la hybris, per l'arroganza e la dismisura che caratterizza l'agire umano, nella tradizione giudaico-cristiana, che la colora tuttavia, come appare in primo luogo nella Bibbia, di un'inedita drammaticità. Mentre infatti per i greci la hybris era comunque un attributo naturale dell'umana condizione che trova un limite nella forza livellante di un destino a cui essi accettano di sottomettersi, nel testo biblico essa diventa essenzialmente peccato di superbia: il peccato per eccellenza nella tradizione giudaico-cristiana su cui cade un'inesorabile condanna morale. Ed è una condanna che coinvolge immediatamente l'invidia quale risvolto speculare, o, se si preferisce, quale diretta filiazione della superbia.

Tutto ha inizio, come sappiamo dal racconto biblico, con Lucifero, l'angelo portatore di luce, che osa ribellarsi a Dio per farsi simile a lui, e che dopo essere stato precipitato «negli inferi, nelle profondità dell'abisso» (Is 14, 12), dopo essere caduto nel mondo delle tenebre da cui non c'è riscatto, sarà destinato a rodersi d'invidia verso tutti coloro che godono del favore di Dio, a lui ormai irrimediabilmente precluso. È infatti perché non tollera la condizione edenica di Adamo ed Eva che Lucifero-Satana li induce in tentazione, spingendoli a loro volta a un peccato di superbia dalle fatali conseguenze. Ecco perché è scritto nel Libro della Sapienza (2, 23-24): «Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono». Insomma è a causa dell'invidia di Satana che il male e la morte fanno il loro ingresso nel mondo e che l'uomo perde irrimediabilmente il privilegio della condizione paradisiaca per essere gettato nel corso della storia e del divenire. Satana ha il potere di contaminare gli uomini spingendoli malignamente a diventare suoi imitatori.

Il gioco di specchi tra

la superbia e l'invidia inoltre non finisce qui, perché, non a caso, è subito dopo il peccato di superbia dei nostri biblici progenitori che troviamo l'episodio inaugurale di Caino e Abele (Gn 4, 3-8), il primo di una vera e propria catena genealogica di invidie che la Bibbia delinea a partire dalla colpa di Adamo (vedi inserto, fig. 3). Nella sua forza archetipica, il peccato di Caino è denso di implicazioni simboliche: ci conferma, come abbiamo già accennato, che spesso c'è una mescolanza tra l'invidia (in questo caso verso Abele) e la gelosia (verso Dio, che preferisce i doni di suo fratello); e ci mostra come la violenza di questa passione, per lo più livida e silenziosa, possa sfociare nell'azione malvagia e criminosa, fino all'atto omicida. Ma soprattutto ci rivela che la condanna di Dio (il quale destina Caino a un'esistenza triste e fuggiasca) colpisce coloro che infrangono il precetto fondamentale di amare il prossimo; che nell'accezione veterotestamentaria si declina piuttosto come precetto di non fare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi, in quanto siamo tutti figli di Dio. L'invidia insomma, che viene implicitamente evocata nel decimo dei Comandamenti con l'esortazione a «non desiderare la casa del tuo prossimo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna delle cose che sono del tuo prossimo» (Dt 5, 21; Es 20, 17) è un male, è un peccato quando reca danno agli altri, e di conseguenza tradisce l'imperativo fondamentale di rispettare il prossimo.

È questo il messaggio che emerge con chiarezza in alcune storie raccontate, dopo quella di Caino, nella Genesi, dove ritroviamo, a conferma della sua forza archetipica, l'invidia tra fratelli. C'è infatti la storia della reciproca rivalità tra Giacobbe ed Esaù, figli di Isacco: dove il primo convince il fratello Esaù a svendergli l'agognata primogenitura per un piatto di lenticchie, e il secondo perseguita Giacobbe e ne medita l'uccisione perché questi gli ha carpito e sottratto anche la benedizione del padre. E c'è la storia di Giuseppe, che i fratelli odiano perché è il figlio prediletto dal padre, e lo vendono come schiavo fingendo con il padre che il loro fratello sia morto, divorato da una bestia feroce. Non manca infine neppure l'invidia tra donne che, in modo tutt'altro che sorprendente, riguarda, come nel caso di Rachele e Lia, il tema delicato della fecondità femminile e della gara che si instaura tra le due sorelle per dare figli a Giacobbe.

Se l'invidia è ciò che massimamente inquina e lede il rapporto con l'altro, è facile intuire perché anche nel Nuovo Testamento essa divenga oggetto di una condanna senza appello. Essa tradisce infatti il precetto evangelico dell'amore verso il prossimo che si declina qui in tutta la sua purezza e assolutezza, in quanto rappresenta il cuore del messaggio di Gesù. È Gesù per primo, peraltro, a cadere vittima dell'invidia, quando i sommi sacerdoti e il popolo intero lo consegnano a Pilato, preferendogli Barabba, e ne invocano la crocifissione. L'immagine è notoriamente tra le più drammatiche dei Vangeli: l'astio e il risentimento verso colui che veniva acclamato come il re dei giudei e che per di più sfida di fatto col suo silenzio i propri accusatori, diventano accecanti e ossessivi. «Crocifiggilo!», continuano a ripetere tutti all'ignavo Pilato, il quale «sapeva bene che glielo avevano consegnato per invidia» e chiedeva retoricamente ragione delle colpe di Cristo (Mc 15, 10; Mt 27, 18). L'invidia, per così dire, non sente ragioni e mette in croce la sua vittima.
È dunque un sentimento disgregante e distruttivo che uccide l'amore, sacrificandolo a un inarrestabile desiderio di rivalsa.

Eppure l'amore risorge e vince sulle forze del male. Il messaggio evangelico non lascia evidentemente dubbi

su ciò che considera l'antidoto alla discordia,
al conflitto e alla malevolenza. È infatti di nuovo l'amore, l'amore misericordioso, che ritroviamo nel celebre episodio del figliuol prodigo (Lc 15): quando il padre accoglie festosamente il figlio minore dissoluto, colpevole di aver dilapidato il patrimonio di famiglia, il figlio maggiore, che al contrario è sempre stato fedele e obbediente al padre, rivendica, geloso del padre e invidioso del fratello, i propri diritti e si ribella a questa scelta ingiusta. Ma la risposta paterna lo invita evidentemente ad accettare la logica paradossale e vitale dell'amore, capace di esprimersi al di là della logica simmetrica della giustizia: «bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato».

L'amore per il prossimo,
caritatevole, generoso, altruistico, è ciò che rompe la logica della simmetria e dell'equivalenza e combatte i sentimenti negativi che possono minare l'ideale supremo della fratellanza. A questo farà appello il cristianesimo delle origini, che, attraverso gli Atti degli Apostoli, appare quanto mai consapevole delle minacce di disgregazione che insidiano la neonata comunità cristiana. L'invidia è sempre presente negli elenchi dei vizi da cui Paolo nelle sue Lettere mette ripetutamente in guardia i fratelli, per scongiurarne divisioni e rivalità e per proteggere quella concordia che è il fondamento stesso dell'etica cristiana. Solo l'amore, come recita il celebre inno alla carità nella Prima Lettera ai Corinzi (13, 4), può
opporsi alle passioni distruttive e garantire la concordia unendo tutti in un corpo unanime: «La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia ma si compiace della verità».

2.

Seconda di sette: l'invidia, passione sociale

La preoccupazione di
Paolo permane nei Padri della Chiesa, tanto che, ispirandosi al messaggio paolino, nel III secolo d.C., Cipriano dedica un vero e
proprio trattato, De zelo et livore, ai mali dell'invidia in particolare, riconducendone l'origine all'opera del diavolo e indicando nell'umiltà («gli ultimi saranno i primi») la risposta all'orgoglio e alla superbia da cui l'invidia scaturisce. Nell'amore, nei valori dello spirito, nella perfezione interiore come via d'accesso a un mondo ultraterreno, la riflessione patristica indica ciò che può contrastare la deriva dei vizi; con il rinvio alla virtù interiore e alla superiorità della «città di Dio» sui valori terreni e decadenti della gloria e della città terrena, sant'Agostino ne La città di Dio ne rappresenta indubbiamente un momento emblematico.

Ha inizio qui la
classificazione dei vizi che prelude a quello che diventerà successivamente, come ben ci spiegano Carla Casagrande e Silvana Vecchio ne I sette vizi capitali.
Storia dei peccati nel Medioevo, il vero e proprio settenario. Nell'ambito del mondo monastico nasce l'esigenza di costruire un solido sistema dei vizi che dia ordine all'universo della colpa e che rappresenti, per i cristiani, un chiaro modello di riferimento morale su cui regolare i propri comportamenti. Tra il IV e il V secolo sono infatti due monaci che, nell'austera solitudine di una vita separata

dal mondo, stilano le prime liste dei peccati (carnali e spirituali), ognuno dei quali rappresenta a sua volta la matrice di molteplici filiazioni (e perciò sono detti «capitali»). Prima Evagrio Pontico, eremita nel deserto egiziano, poi Giovanni Cassiano, suo discepolo, propongono un elenco di otto peccati nei quali si riassume l'intero universo del male, e dai quali derivano tutti i vizi secondari: gola, lussuria, avarizia, ira, tristezza, accidia, vanagloria, superbia. Manca, evidentemente, in questo elenco, proprio l'invidia che compare fugacemente in Cassiano, ma comunque non tra i vizi capitali. Sebbene non si sappia con certezza, possiamo forse facilmente immaginare perché: cosa ci poteva essere infatti da invidiare nel contesto semplice e frugale della vita monastica, priva degli stimoli e degli oggetti stessi di un possibile confronto e di rivalità reciproche? Ma ovviamente questa è solo un'ipotesi. Ciò che è invece indubbio è che nel secolo successivo l'invidia verrà inserita nell'elenco dei vizi da Gregorio Magno, prima monaco poi grande papa di Roma, che è peraltro il vero e proprio iniziatore del settenario dei vizi capitali.

Il numero sette, simbolo nella Bibbia della perfezione divina, diventa l'espressione di un sistema ordinato che riassume le molteplici configurazioni e sfumature del male, dando inizio alla storia del settenario che diventerà, come osserva Morton Bloomfield in The Seven Deadly Sins, un elemento importante dell'unità spirituale del cattolicesimo medioevale. Il suo successo infatti si protrarrà per secoli, attraverso una proliferazione di trattati e metafore, di rappresentazioni pittoriche e scultoree, di testi pastorali e riflessioni teologiche. Unificate tristezza e accidia e riconosciuto il primo posto alla superbia quale regina dei vizi, Gregorio pone l'invidia al secondo posto; riconfermando quel rapporto di diretta filiazione tra superbia e invidia che abbiamo già incontrato, ma soprattutto assegnando all'invidia una posizione di prim'ordine. Come mai, dobbiamo chiederci, questa nuova enfasi? Il fatto è che l'attenzione di Gregorio si sposta dal monastero al mondo (famiglie, corti, mercato, città) dove evidentemente le occasioni del confronto invidioso sono molto più frequenti e diffuse, creano tensioni e conflitti, e costituiscono una minaccia per la coesione della vita comune. Insomma, l'invidia diventa una passione sociale in quanto, producendo odio e maldicenza, diffamazione e compiacimento per il male altrui, mina alla radice il precetto evangelico della carità e dell'amore per il prossimo su cui si fonda la comunità cristiana.

Il sistema morale dei vizi tende ora non solo a governare le anime, ma l'intero corpo sociale. Ecco perché il sistema gregoriano, pur essendo una creazione monastica, trionferà al di fuori del monastero, diventando, soprattutto a partire dal XII secolo, lo strumento per eccellenza di disciplinamento dei rapporti tra gli uomini e dell'intera comunità cristiana. Le ragioni sono molteplici. In primo luogo, il settenario risponde a quell'ulteriore esigenza di classificazione dell'universo della colpa e del peccato che scaturisce dal rinnovamento della pastorale cristiana (l'obbligo della confessione dopo il Concilio Laterano del 1215 e la necessità per il fedele di saper riconoscere e denunciare ogni singolo peccato). In secondo luogo, c'è la nascita della teologia morale (da Abelardo a Tommaso) che, in stretta corrispondenza con le esigenze della nuova pastorale, inaugura un'intensa riflessione sul peccato (quale effetto di una libera e volontaria adesione al male), la quale mira anche, a partire da una spiegazione coerente e razionale della colpa, a indicare i possibili rimedi contrapponendo ai singoli vizi singole virtù. E sullo

sfondo di questo duplice mutamento ci sono evidentemente le rilevanti trasformazioni sociali che, con l'affermarsi delle società urbane e lo sviluppo dell'economia mercantile, rompono la staticità della struttura feudale, ampliano lo spazio della libertà individuale e introducono una mobilità foriera di antagonismo, competizione e conflitto; alimentando la preoccupazione per la coesione della comunità e rendendo urgente la presenza di modelli disciplinari.

3.

Vizio senza piacere

In questo quadro l'invidia, quale passione relazionale per eccellenza suscitata dal confronto, non poteva che assumere un ruolo prioritario. La letteratura medioevale ne rileva il carattere particolarmente sfuggente e insidioso, che oppone una sorta di obliqua resistenza all'opera chiarificatrice e purificatrice del bene. Passione umbratile e segreta, involuta e nascosta, essa sembra sottrarsi più di tutti gli altri vizi al precetto pastorale di parlare del peccato, di denunciare il male, di far luce sulla colpa. È vero però che essa sembrerebbe meritare, più degli altri vizi, una sorta di indulgenza se non di assoluzione, in quanto contiene in sé la propria punizione: «tarlo dell'anima», l'aveva infatti definita Cipriano. L'invidioso soffre, si angoscia, si tormenta, lo abbiamo visto, per la propria impotenza e per un lacerante senso di inferiorità. È proprio qui che prende corpo, con l'attenzione di confessori e teologi al dolore provato dall'invidioso, quella definizione dell'invidia come vizio (o peccato) senza piacere che potrebbe anche riconsegnarla all'universo neutro e naturale delle passioni. Basti pensare all'immagine di Giotto già richiamata sopra (vedi primo capitolo): alla vecchia dalle mani rapaci bruciata da un fuoco che divampa e colpita, attraverso il serpente che le si rivolta contro, dallo stesso veleno che esce dalla sua bocca. Soffrire è patire; e il pathos è qualcosa che precede la ragione, la volontà, il libero arbitrio, i quali soltanto possono indurre il passaggio dalla passione, che è involontaria, al vizio, che è invece volontario e consapevole. Ma in realtà, è proprio la peculiare, e paradossale, natura del dolore dell'invidioso che preclude ogni assoluzione. La sofferenza è infatti di un tipo molto particolare in quanto è provocata dal bene dell'altro, il quale, come dice san Tommaso nella Somma teologica, viene sentito come un ostacolo, una minaccia alla propria eccellenza.

La consacrazione medioevale del nesso stringente tra l'invidia e la superbia non lascia dubbi al proposito: l'invidioso è un superbo frustrato, offuscato nel proprio giudizio da uno smisurato amore di sé che gli fa vedere un bene (quello dell'altro) come un male (per sé), poiché questo lo ferisce nella sua brama luciferina di gloria e di riconoscimento. Si potrebbe avere comprensione verso lo zelo, che, secondo la definizione aristotelica, può spingere il soggetto a un atto emulativo teso a conquistare un bene che altri possiedono; e ancor più verso l'indignazione che insorge di fronte al possesso immeritato di un bene. Ma non può esserci nessuna indulgenza per l'invidia che, indifferente all'oggetto, anela solo ad affermare la propria superiorità sull'altro e che per questo mette in atto una sorta di perversione del proprio giudizio.

L'invidia inoltre è indiscutibilmente un peccato in quanto, nelle sue forme attive, finisce per

danneggiare concretamente l'altro. Essa può sfociare addirittura, come abbiamo visto negli episodi biblici da Caino a Giuseppe, nell'omicidio e nel tradimento. Ma soprattutto, riconfermando l'obliquità della sua natura, essa può usare armi più insidiose, producendo, come aveva già sottolineato Gregorio, molteplici e cattive filiazioni; tanto più efficaci quanto più indirette, come la maldicenza, la diffamazione, la calunnia che tendono a ledere l'eccellenza dell'altro al fine di placare la propria hybris e la propria frustrazione. Essa entra dunque a pieno titolo nell'iconografia dei vizi e nelle rappresentazioni dell'inferno attraverso il modello del settenario, che nel Medioevo conosce uno sviluppo vertiginoso, dovuto evidentemente alla necessità di rafforzare la costruzione di un discorso morale solido e coerente anche attraverso il monito che proviene dalle immagini. Le rappresentazioni terrificanti dei castighi e delle pene che campeggiano negli affreschi delle cattedrali hanno lo scopo di dissuadere il peccatore dall'adesione al male e di spingerlo, secondo i precetti della Chiesa postlateranense, alla confessione quale via regia verso la salvezza; mostrando, con dovizia di particolari spesso repellenti, lo spettro spaventoso della punizione riservata a ogni singolo peccato.

Tuttavia, a differenza degli altri vizi, si può notare una difficoltà nella rappresentazione delle punizioni corrispondenti all'invidia, a conferma ulteriore del suo carattere sfuggente e ambiguo, privo di segni esteriori chiaramente visibili e riconoscibili. È difficile, in altri termini, concretizzare in immagine il castigo dell'invidioso in quanto è in prima istanza difficile individuare le manifestazioni stesse dell'invidia. Abbiamo visto infatti che l'unico segno inequivocabile, che ne testimonia la presenza, consiste nella malignità dello sguardo, in quell'evil eye che si posa obliquamente e segretamente sull'invidiato, rendendolo per lo più vittima inconsapevole del veleno che lo colpisce.

È infatti per questo, probabilmente, che Dante, il quale ci fornisce, nel canto XIII del Purgatorio, una delle più efficaci immagini letterarie di questo vizio, ce lo rappresenta attraverso un singolare castigo che investe appunto gli occhi: «E come alli orbi non approda il sole, / così all'ombre quivi, ond'io parlo ora / luce del ciel di sé largir non vole; / ch'a tutti un fil di ferro i cigli fora / e cuce sì, come a sparvier selvaggio / si fa però che questo non dimora». Gli invidiosi, collocati nel secondo dei sette gironi del Purgatorio (ancora sette!) hanno gli occhi cuciti col filo di ferro, quale contrappasso al loro in-videre, al peccato dello sguardo malefico di cui si sono macchiati in vita. Si tratta di una punizione molto dura che non ha niente da «invidiare» alle pene dell'inferno, tanto che Dante viene mosso a compassione fino alle lacrime per queste povere anime. Ma lo scenario resta avvolto in uno squallido grigiore: figure spettrali, appoggiate alla nuda roccia, avvolte in un misero mantello grigiastro, si sorreggono l'un l'altra, chiedendo l'elemosina come i mendicanti ciechi sui sagrati delle chiese, e implorando lamentosamente pietà. Lo scenario restituisce, in altri termini, il livore che caratterizza il peccato d'invidia e indica in una sofferente cecità la punizione per coloro che hanno malignamente goduto alla vista dei mali altrui. Si tratta di un'immagine fredda, inerte, desolante che contrasta con la violenza e la cruenta brutalità dei castighi infernali. Eppure la tonalità livida di quest'immagine ritorna nelle stesse rappresentazioni iconografiche dell'inferno: nel ciclo realizzato da Buffalmacco per i muri del Camposanto di Pisa (del XIV secolo), gli invidiosi appaiono raggruppati in un cerchio di rocce in una indistinta promiscuità, abbandonati al tormento

dell'angoscia e all'attacco dei demoni. E ancora, un secolo più tardi, nella cattedrale di Albi, essi sono collocati in un lago ghiacciato, impietosamente sferzato da un vento freddo. L'invidia è una «passione grigia», sembrano dirci tutte queste immagini, e il grigiore è difficile da rappresentare attraverso chiari e definiti segni esteriori, che non siano quelli, appunto, del gelo, della desolazione e dell'inerzia. Certo è, però, che il gelo può essere più spaventosamente punitivo del fuoco, che siamo soliti associare all'immagine dell'inferno.

C'è però almeno un caso, ed è significativo, nel quale la raffigurazione si fa più netta e decisa. È quando questo peccato si manifesta, come si è detto, in forme attive; quando, sfociando nella diffamazione e nella maldicenza, diventa un peccato di lingua o di parola. Ce lo confermano non solo, e ancora una volta, il dipinto di Giotto, ma anche altre immagini pittoriche tra il XIV e il XV secolo, che si distinguono per una crudele intensità: quella di Taddeo di Bartolo nel Duomo di San Gimignano, dove il supplizio consiste nel far trangugiare al dannato un liquido bollente o nell'impiccarlo appeso per la lingua; o quella della Certosa di Villeneuve-les-Avignon, in Francia, dove un demone conficca un chiodo nell'occhio di un peccatore invidioso. Laddove l'invidia passa all'azione, danneggiando l'altro con l'uso nefasto della parola, la violenza della punizione deve corrispondere alla violenza della colpa. Perché è soprattutto in quel caso, sembra dirci l'iconografia medioevale, che essa agisce come fattore distruttivo dei rapporti fra gli uomini e tradisce massimamente il precetto della carità e dell'amore per il prossimo. Ed è interessante notare che entrambi questi aspetti (che rimandano l'uno all'invidia come sordo dolore e rodimento dell'anima, l'altro alla gioia maligna e velenosa per il male altrui) si fondono nell'efficace descrizione che ne darà più tardi Cesare Ripa nella sua celebre Iconologia: una vecchia dal volto pallido e dal corpo magro, dall'occhio torvo e dai denti rugginosi che divora il proprio cuore macerandosi nel dolore, e che allo stesso tempo ha serpi al posto dei capelli, sparge il veleno intorno a sé e si rallegra sghignazzante per i mali altrui.

Se per il dolore dell'invidioso si può ancora provare pietà, ogni sentimento di compassione cessa invece di fronte al veleno della maldicenza e alla gioia maligna. È ciò che accade a Dante quando, tra la folla informe e anonima degli invidiosi vede staccarsi una figura di donna, la senese Sapia, che, scontrosa e combattiva, rivive la sua storia raccontando l'odio per i suoi concittadini, che l'aveva spinta a chiedere persino a Dio la loro rovina, e l'astiosa esultanza da lei provata per la loro sconfitta a opera dei fiorentini (a Colle Val d'Elsa, nel giugno 1269): «e fui delli altrui danni più lieta assai che di ventura mia» (Purgatorio, XIII). L'irriducibile sentimento di Sapia che non rinuncia, pur nella sua penitenza e redenzione, a fare ancora del sarcasmo sulla vanità e sui sogni di grandezza dei senesi, è la prova dell'azione profondamente corruttrice, pervasiva e tenace dell'invidia. Essa non solo domina nei palazzi del potere e nella vita di corte, come ci ricorda Dante nel canto VI dell'Inferno («meretrice che mai dall'ospizio / di Cesare non torse gli occhi putti / morte comune, delle corti vizio»), ma penetra sempre più nella vita stessa delle città, dei liberi comuni: sempre più esposti, come Siena e anche Firenze («piena d'invidia sì che già trabocca il sacco»), alla rivalità, alla competizione e all'odio.

Insomma, proprio perché il Medioevo si era strutturato intorno alla metafora del corpo e dell'unità

organica tra le varie componenti della struttura sociale, l'invidia emerge come il fattore per eccellenza di sgretolamento e di dissoluzione, in quanto alimenta quel clima di reciproca diffidenza che sfocia nel proliferare di lotte e conflitti tra individui e fazioni, e mina alla radice ogni sentimento di solidarietà. Alla progressiva formazione delle società urbane che, con lo sviluppo della borghesia, vede accrescersi le possibilità di mobilità sociale e di nuove opportunità, corrisponde l'estensione sociale dell'invidia ai vari ceti sociali: non solo i cortigiani e gli intellettuali (questi ultimi, si sa, da sempre particolarmente sensibili alla brama di riconoscimento e alle frustrazioni del desiderio di fama!), ma anche, nei secoli successivi all'opera dantesca, mercanti e cavalieri, funzionari e artigiani, prelati e studenti: tutti afflitti da questa malattia sociale che prospera tanto più quanto più si sviluppa la dimensione individualistica della vita comune.

Capitolo quarto
Passioni moderne, patologie democratiche

1.

L'Io debole e competitivo

Finora abbiamo visto soltanto tracce, forme embrionali di individualismo, ogni volta che, nel tessuto fondamentalmente gerarchico e statico della società antica e medioevale, si aprono prospettive di parziale uguaglianza. Bisognerà aspettare che l'uguaglianza diventi una condizione universale perché l'individuo si configuri come un indiscutibile valore sociale. La disgregazione della struttura feudale ad opera dell'estensione del mercato e della ricchezza mobile, lo sviluppo e la progressiva egemonia della classe borghese, la crescita massiccia dell'urbanizzazione creano i presupposti per quella trasformazione epocale che inaugura l'avvento dell'età moderna, con i suoi inediti corollari di uguaglianza e libertà. Sciolto da ogni vincolo presupposto, emancipato da ogni gerarchia, ordine o autorità trascendente, l'individuo si scopre libero di costruire il proprio progetto di vita, di autoaffermarsi perseguendo i propri interessi e fini soggettivi nell'ambito di una realtà che si presenta ora disponibile e illimitata. Allo stesso tempo però, proprio in quanto ha perso l'ordine presupposto e i punti di riferimento tradizionali, l'individuo appare fragile e sradicato, esposto al disordine del mondo e alla vertigine della libertà, e si sente posto «fuori asse», come ci dice efficacemente Montaigne nei suoi Saggi, già agli albori della modernità.

Si configura cioè un Io sovrano e debole, nel quale l'orgogliosa affermazione di sé che lo spinge alla conquista del mondo, si coniuga con la percezione della propria carenza e del proprio spaesamento, che genera paure e insicurezze. La risposta soggettiva a questa nuova condizione, a questa inedita miscela di potenza e impotenza, è quella passione nella quale possiamo indubbiamente riconoscere la tonalità emotiva principale della modernità: vale a dire l'amore di sé – inteso sia come bisogno di autoconservazione sia come desiderio illimitato di autoaffermazione –, che non a caso il pensiero moderno, pur legittimandolo e

assolvendolo da una secolare condanna (soprattutto teologica), assume come problema,

mostrandone i possibili eccessi, le distorsioni e i rischi sia per il soggetto che per la convivenza sociale. Una prima, drammatica raffigurazione è quella che troviamo nel Leviatano di Thomas Hobbes: nella pessimistica descrizione di uno «stato di natura» in cui gli uomini, liberi e deboli a un tempo, agiscono in base a un sostanziale egoismo, preoccupati solo di perseguire i loro interessi e di realizzare i loro desideri. Ma che cosa propriamente desiderano gli individui, una volta divenuti liberi e uguali? Qui la risposta di Hobbes è di grande importanza perché egli propone una duplice declinazione dell'amore di sé, nella quale si riassumono le due costellazioni emotive fondamentali della modernità, destinate a permanere – e a prevalere – fino ai nostri giorni: la «passione dell'utile» e la «passione della gloria», vale a dire la passione acquisitiva e la passione dell'Io (o del riconoscimento). Gli uomini, in altri termini, tendono sia ad acquisire beni materiali che garantiscano la loro sopravvivenza e la sicurezza di una vita soddisfacente, sia a ottenere dall'altro il riconoscimento della loro superiorità ed eccellenza. L'elemento nuovo e dirompente è senza dubbio il primo, in quanto presuppone, attraverso l'enfasi sulla passione dell'avere, la nascita e la generalizzazione di quella figura peculiare della modernità che è l'homo œconomicus: una figura destinata, come vedremo, a un indiscusso protagonismo in una società sempre più orientata all'acquisizione e all'accumulazione illimitata di beni. Ma anche la seconda costellazione emotiva, che possiamo definire la passione dell'essere, presenta aspetti inediti rispetto alla sua configurazione tradizionale. La gloria hobbesiana, infatti, ha perso la grandeur aristocratica dell'età premoderna dove si presentava, abbiamo visto, come espressione della superbia, per diventare essenzialmente vanità: una sorta di narcisistico bisogno di riconoscimento che rende gli uomini aggressivamente reattivi alle più piccole inezie, «come una parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro

segno di scarsa valutazione», e che li spinge, indipendentemente da ogni merito o valore, a voler primeggiare sugli altri.

Se c'è insomma una

hybris umana, essa subisce qui un sostanziale mutamento nel quale si riflette il passaggio epocale alla modernità. Essa investe sia la dimensione dell'avere che quella dell'essere; ed è in entrambi i casi l'effetto di un imborghesimento delle passioni, ispirate essenzialmente da fini utilitaristici e da desideri narcisistici. Ma non solo. L'aspetto preoccupante non è la hybris in se stessa o l'amore di sé in quanto tale; che al contrario, come abbiamo visto, è legittimo in quanto espressione di un individuo sovrano, autorizzato dalla propria libertà a progettare autonomamente la propria vita senza vincoli precostituiti. Il problema sta piuttosto nel fatto che da questa hybris, che pertiene a entrambe le passioni, deriva una condizione generalizzata di competizione, rivalità, reciproca ostilità: «Poiché la via che porta un competitore al conseguimento del proprio desiderio [dice Hobbes] è quella di uccidere, sottomettere, soppiantare o respingere l'altro». L'altro, in quanto parimenti libero e uguale, diventa un ostacolo alla soddisfazione dei propri desideri, e di conseguenza diventa il nemico che è necessario dominare per realizzare i propri fini. L'amore di sé produce insomma quello stato di conflittualità – che Hobbes riassume nella celebre formula homo homini lupus – il quale preclude la possibilità di una vita pacifica, sicura e appagante, tanto che bisogna trovare strategie atte a contenerlo e reprimerlo. Sappiamo bene che Hobbes affida alla politica questo compito. Ma qui

più che soffermarci su quest'aspetto, ci interessa sottolineare la nascita di un tessuto sociale all'insegna della rivalità, nel quale gli individui lottano gli uni contro gli altri, a partire da una condizione di uguaglianza, per perseguire i propri desideri.

Individualismo e uguaglianza appaiono dunque chiaramente i presupposti per l'universalizzazione del confronto competitivo, alimentato dall'amore di sé, quale cifra fondamentale della modernità. E se è vero che l'invidia ha nel confronto la propria sorgente, ne consegue che nella socialità moderna essa trova la propria humus ideale. Hobbes infatti non manca di evocarla nella sua tassonomia delle passioni, preoccupandosi di distinguerla da quella sua variante positiva che è l'emulazione:

«L'afflizione per il successo di un competitore nelle ricchezze in un onore o in un altro bene, se è congiunta con lo sforzo di rafforzare le nostre abilità per eguagliarlo o superarlo, viene chiamata emulazione ma se è congiunta con lo sforzo di soppiantare o impedire un competitore, invidia». A ben vedere, però, questo è tutto. Si tratta cioè di un riferimento fugace dal quale deduciamo che l'invidia occupa, nella sua diagnosi, una posizione marginale. Il confronto è infatti, nell'universo hobbesiano, aperta e diretta competizione, scontro violento di desideri in conflitto che contiene sempre potenzialmente il pericolo estremo della morte. Non c'è quasi traccia di quei movimenti obliqui, silenziosi e indiretti che caratterizzano propriamente la dinamica della passione invidiosa, la quale prevede dunque una diversa qualità dell'amore di sé e una sua diversa modalità di espressione: non esplosiva e palese, come nel conflitto, ma implosiva e nascosta. Questa diversa faccia dell'amore di sé emerge invece nella magistrale rappresentazione che ne danno i moralisti francesi di matrice giansenista, da Pascal a La Rochefoucauld. La loro diagnosi sancisce il definitivo tramonto dell'etica eroico-aristocratica, e ci consegna l'immagine di un individuo ormai del tutto privo di ogni grandeur, mosso da passioni mediocri di cui è allo stesso tempo preda inconsapevole, in quanto esse agiscono come fonti di offuscamento e di opacità dell'Io, rendendolo vittima delle proprie stesse illusioni. Particolarmente severo verso un Io che non esita a definire «odioso», Pascal ne denuncia anch'egli, come Hobbes, la vocazione al dominio (libido dominandi), facendola oggetto di un'esplicita condanna morale. Ma, soprattutto, egli ne rivela quell'inedita caratteristica che è la tendenza all'autoinganno, teso a celare le sue più profonde e scomode verità (Pensieri). L'amour-propre agisce infatti con l'oscura e tirannica potenza di una passione deformante che spinge l'Io a mascherare (déguiser) da virtù i moti ignobili e inaccettabili della sua misera natura, diventando fonte di simulazione e di menzogna. Certo, si tratta di un processo in parte inconsapevole e involontario, ma proprio per questo più potente, come scrive, con il suo consueto stile suggestivo, il duca di La Rochefoucauld nelle sue Massime:

L'amour-propre è l'amore di sé e di ogni cosa in funzione di sé; rende gli uomini idolatri di se stessi e li renderebbe tiranni degli altri se la fortuna ne desse loro i mezzi [...] Non si può sondare la profondità né penetrare le tenebre dei suoi abissi dove, al riparo dagli sguardi più penetranti, compie mille insensibili sotterfugi. Spesso è invisibile anche a se stesso, concepisce, nutre e alleva, senza saperlo, un gran numero di affetti e di odii, a volte così mostruosi che, quando vengono alla luce, li disconosce oppure non trova il coraggio di confessarli. Da questa notte che lo

occulta nascono le ridicole convinzioni che ha di sé.

Con una sorta di intuizione ante litteram dell'inconscio, La Rochefoucauld descrive un Io che, come dirà Freud qualche secolo più tardi, non è più padrone in casa propria. Esso è attraversato infatti da una scissione tra le verità del profondo e la maschera illusoria della superficie; una maschera che l'Io tende a costruire, più o meno involontariamente, per ingannare gli altri mostrando loro il proprio volto migliore, e con la quale egli finisce paradossalmente per identificarsi e per ingannare anche se stesso, divenendo vittima delle proprie illusioni. Così l'egoismo si traveste da bontà, l'amicizia cela la ricerca dell'utile, la generosità nasconde l'interesse, e la lode che tributiamo agli altri è solo un modo raffinato per farci a nostra volta apprezzare. E, soprattutto, la gloria altro non è che la maschera dell'orgoglio e della vanità. Insomma, non solo le passioni (o i vizi, termine che ricompare qui a riconferma della connotazione decisamente morale della critica giansenista) si travestono in virtù, ma ciò avviene perché si tratta di passioni mediocri, prive di ogni nobiltà e grandezza, di cui l'Io si rende oscuramente conto ma che non osa confessare neppure a se stesso. Non a caso le passioni su cui La Rochefoucauld torna ripetutamente sono l'interesse e la vanità, sintomi inequivocabili, come dicevo sopra, di quella configurazione a un tempo utilitaristica e narcisistica che connota l'Io della modernità: «Per quanti pretesti cerchiamo alle nostre afflizioni, spesso la loro causa è soltanto l'interesse e la vanità», egli afferma a questo proposito in una delle massime più sintetiche ed eloquenti. Ciò che gli individui vogliono sopra ogni cosa è realizzare il proprio utile e ottenere l'ammirazione degli altri: obiettivi non proprio eccelsi, ci dice l'aristocratico duca, ancora evidentemente affezionato ai valori nobili dell'onore, della gloria e della generosità. Essi soffrono quando non li ottengono e per questo sono inclini a camuffarsi, a offrire una falsa immagine di sé spacciando per virtù il loro multiforme e granitico amour-propre.

Sebbene dunque le passioni che muovono la vita e le relazioni degli uomini siano le stesse che abbiamo visto al centro delle preoccupazioni di Hobbes, esse non sfociano qui nel conflitto aperto, bensì assumono una connotazione implosiva e obliqua che le fa agire in modo sotterraneo, ma non per questo meno potente, attraverso il sottile gioco di speculari dissimulazioni e di inganni messi in atto da un Io debole e mediocre, acquisitivo e vanitoso. L'aspetto più grave consiste nel fatto che l'Io sembra esserne in parte inconsapevole, in quanto spossessato e reso opaco a se stesso dalle abili tortuosità dell'amour-propre che lo spinge, per lo più involontariamente, all'autoinganno: «Siamo talmente abituati a camuffarci di fronte agli altri che finiamo per camuffarci anche di fronte a noi stessi». Inutile aggiungere che ne deriva una relazione sociale guidata dalla falsità più che da un'esplicita aggressività, dall'ipocrisia più che dallo scontro conflittuale, nella quale gli uomini, per celare la loro abissale debolezza e imperfezione, si rapportano gli uni agli altri attraverso una maschera che essi edificano in parte inintenzionalmente. Vedremo fra breve come proprio l'ipocrisia e la dissimulazione possano essere assunte in senso positivo per lo sviluppo della società. Certo è che qui l'invidia non può che trovare terreno fertile. «Ci si vanta spesso delle passioni, anche delle più criminose [sentenzia una delle Massime] ma l'invidia è una passione timida e vergognosa che non si osa mai confessare»; e per questo essa trae particolare giovamento da una cultura della maschera,

dall'abitudine al travestimento. Passione mediocre e segreta, essa si alimenta del dispetto che falsi gentiluomini e intriganti gentildonne provano di fronte al successo e alla ricchezza degli altri in quanto si sentono, soprattutto, feriti nella loro vanità. L'invidia è il sintomo inequivocabile del tramonto della grandezza d'animo, propria degli spiriti nobili; e infatti «il segno più sicuro che si è nati con grandi qualità è l'essere nati senza invidia». Chi invece nasce con infime qualità (leggi: interesse e vanità), chi si preoccupa delle inezie quotidiane ed è incapace di grandi impulsi, ne è inevitabilmente pervaso. Da essa scaturiscono veleni e maldicenze che compensano chi ne è l'autore del proprio stizzoso disappunto, e che spesso sono travestite da lodi: lodi avvelenate, che subdolamente «fanno vedere per contraccolpo in coloro che lodiamo dei difetti che non oseremmo svelare in altro modo». O che tendono a valorizzare qualcuno solo per sminuire indirettamente qualcun altro: «L'approvazione che si concede a coloro che entrano in società deriva spesso dalla segreta invidia che si nutre per coloro che si sono affermati». Da essa deriva quell'inconfessabile piacere che proviamo di fronte alla sfortuna altrui, persino, o forse soprattutto, di fronte a quella degli amici: «Nelle avversità dei nostri migliori amici troviamo sempre qualcosa che non ci dispiace».

L'invidia dunque prospera nell'universo decadente di una società in declino nella quale la mediocritas borghese e la passione dell'amore di sé sempre più si impongono spazzando via gli ultimi residui dei valori del mondo eroico-aristocratico. Può darsi che La Rochefoucauld abbia un'immagine mitica della società aristocratica; ma, al di là della contingenza storica, ciò che la riflessione giansenista ci consegna sono due verità universali. La prima è relativa propriamente all'invidia: essa fiorisce laddove le passioni acquisitive e narcisistiche non sfociano in forme di manifestazione diretta ed esplicita, ma assumono una connotazione entropica e implosiva. La seconda riguarda in generale le passioni competitive: esse sono tanto più negative per l'individuo e pericolose per la società quanto più spingono l'Io a nasconderle dietro una maschera la quale impedisce di riconoscerle e, di conseguenza, di gestirle.

2.

Trionfante capitalismo: l'«homo œconomicus»

Un secolo più tardi Jean-Jacques Rousseau fonderà su questo secondo aspetto la sua critica della società borghese competitiva, denunciando la scissione tra l'essere e l'apparire e le patologie che ne derivano: come la formazione di un falso sé e di rapporti sociali inautentici. E invocherà come rimedio il ritorno alle regioni incorrotte e autentiche dell'interiorità per dar vita a una società giusta e trasparente. Ma la prospettiva critica che Rousseau inaugura, pur trovando più di un'eco nella riflessione dei secoli successivi, non arriverà mai a imporsi come quella vincente, e continuerà a scorrere come un fiume carsico, capace solo in rari momenti di tradursi in azione e prassi effettive.

Gli stessi contemporanei di Rousseau sono peraltro ben lungi dal condividere la sua critica dell'emergente società borghese e dell'inautenticità che la percorre. C'è infatti

chi, pur partendo da un pessimismo sulla natura umana analogo a quello dei giansenisti, ritiene che la dissimulazione dell'amore di sé e dei suoi derivati può essere molto utile e proficua per lo sviluppo della società e l'espansione dell'individuo. Alludo a quel disincantato trattatello che si intitola La favola delle api, nel quale Bernard Mandeville ci offre la diagnosi provocatoria di una società borghese matura e orgogliosamente concorrenziale, sancendo la nascita e lo sviluppo trionfante del capitalismo e del suo fondamento antropologico: l'homo œconomicus. Il presupposto da cui parte Mandeville, sgombrando il campo da ogni condanna morale delle passioni, è una sorta di indiscutibile postulato con il quale egli legittima la sua intera diagnosi: vale a dire il «desiderio di migliorare la propria condizione», l'aspirazione a ottenere sempre di più e di meglio in una spirale acquisitiva che nessun benessere è sufficiente ad arrestare. Poveri e bisognosi oppure ricchi e benestanti, gli uomini non smettono mai di desiderare, mossi da quell'«aspirazione verso il più», come la chiamerà Elias Canetti in Massa e potere, nella quale potremmo presumibilmente riconoscere il Dna dell'individuo moderno. Ma se così stanno le cose, se gli uomini vogliono vivere nell'abbondanza e persino nel superfluo,
aggiunge Mandeville, in polemica con chi avanza critiche moralistiche alla società commerciale, bisognerà accettarne le inevitabili implicazioni e conseguenze, pagando il prezzo necessario per realizzare i propri desideri. E qual è questo prezzo? È quello di accettare e addirittura di stimolare le passioni e i vizi perché in essi risiede l'indispensabile strumento per il miglioramento della propria condizione. L'amore di sé, l'orgoglio, l'ambizione, l'invidia, insomma le passioni competitive, sono la molla del progresso, l'impulso vitale all'espansione e alla crescita su cui si fonda lo sviluppo di una società ricca e potente, nella quale è possibile soddisfare, o almeno provare a soddisfare, la propria sete inestinguibile di benessere. Persino l'avarizia, come ci ricorda Zamagni in Avarizia. La passione dell'avere, viene rivalutata. Al contrario le virtù, le buone qualità degli uomini, come l'onestà, la bontà, la carità (ammesso che esistano, perché la virtù richiede uno spirito di abnegazione, un self-denial di cui gli uomini sembrano realisticamente incapaci!) possono dare origine solo a una società povera, statica e frugale; capace sì di assicurare una vita onesta e tranquilla, ma limitata allo stretto necessario e alla scarna soddisfazione dei bisogni. E allora, bando alle ipocrisie, dice Mandeville rivolto ai propri critici. O ci si accontenta di questo, e ci si sente soddisfatti di un'esistenza semplice e pacifica, cullandosi nell'indolente appagamento di bisogni elementari; oppure bisogna rinunciare a vagheggiamenti moralistici e ammettere che senza le passioni, persino nei loro risvolti più ignobili, non c'è progresso né ricchezza. Insomma, se gli uomini vogliono una società prospera e opulenta, capace di rispondere al desiderio di migliorare la loro condizione, devono rassegnarsi non solo a riconoscere, ma ad alimentare «le piaghe e i mostri» che ne sono l'inevitabile alimento. Lo splendore del lusso, dell'opulenza e della potenza è inseparabile dal sordido corteo di vizi che lo rendono possibile, così come – afferma Mandeville con un'eloquente metafora – la ricchezza di Londra è inseparabile dalla sua sporcizia. Ben lungi dall'essere oggetto di condanna, l'amore di sé è dunque necessario al benessere individuale e collettivo: «Non possediamo nessun'altra qualità
più vantaggiosa per la società e altrettanto necessaria a renderla ricca e potente». Questa affermazione richiede due presupposti fondamentali sui quali Mandeville costruisce la sua intera diagnosi. In primo luogo, l'amore di sé si connota chiaramente come una passione relazionale. Esso è infatti essenzialmente orgoglio

(pride), preferenza per se stessi (self-liking), consiste nella tendenza di ognuno alla sopravvalutazione di sé e si traduce in un desiderio di ammirazione e di riconoscimento da parte degli altri. In secondo luogo, ciò che soprattutto suscita ammirazione è il possesso di beni e di ricchezza. Di conseguenza gli uomini saranno spinti ad acquisire sempre più ricchezza, quale segno distintivo della propria superiorità, per ottenere l'ammirazione degli altri.

Una sintesi decisamente efficace, nella sua spregiudicatezza, della nascente ideologia borghese e del trionfo dell'economia capitalistica! D'altra parte è proprio Mandeville a inaugurare, prima ancora di Adam Smith, quella decisiva stagione della modernità che vede la nascita della political economy e l'irreversibile instaurarsi dell'egemonia dell'economico. Il benessere materiale, che ci rende oggetti dell'ammirazione altrui, diventa l'obiettivo primario di quel «continuo sforzo di superarsi a vicenda» che strappa gli uomini all'ozio e all'indolenza e li spinge a una condotta emulativa. È interessante notare tra l'altro che anche l'onore, di cui Hobbes e i giansenisti avevano già intuito il declino, subisce una definitiva conversione, diventando pura maschera dell'orgoglio. L'onore altro non è, ormai, che la «buona opinione degli altri», ciò che tutti desiderano indipendentemente dal fatto che esso sia meritato o meno. È solamente orgoglio soddisfatto, che si può persino acquistare, come qualsiasi merce; e sempre più dipende dal possesso di ricchezza quale assoluto segno di distinzione.

Stimolando la passione acquisitiva, l'orgoglio innesca dunque quella spirale emulativa che è all'origine dell'intero ciclo economico (consumo-produzione-commercio). Vediamolo attraverso uno degli esempi più divertenti che Mandeville fa a questo proposito. Sappiamo bene, egli dice, come va il mondo: la gente viene spesso ammirata e onorata per gli abiti che indossa, vale a dire per come appare più che per quello che è. Perciò tutti vogliono possedere begli abiti e fini ornamenti per apparire superiori al loro rango e godere dell'agognato piacere dell'ammirazione altrui. La moglie del manovale affamerà la famiglia per comprarsi una gonna più costosa; il calzolaio, il sarto o il barbiere spenderanno i loro soldi per vestirsi come un ricco commerciante; e le mogli dei mercanti a loro volta imiteranno con insolenza le dame di corte per essere alla moda. Perché si sa, le donne, suggerisce il nostro con misogina malizia, sono quelle più ossessionate dal desiderio di apparire più belle e più eleganti delle altre (vedi inserto, fig. 16). Tanto che spesso tormentano e aizzano i loro mariti, i quali magari si limiterebbero a guadagnarsi onestamente da vivere, a intraprendere progetti rischiosi per soddisfare la loro avidità, la loro incontenibile brama di lusso e di superfluo: «È incredibile la quantità di ciondoli e di addobbi che le donne comprano e usano, e di cui in nessun altro modo sarebbero venute in possesso, se non tenendo a stecchetto la famiglia, comprando e vendendo, e imbrogliando e derubando in altri modi i loro mariti». Voraci consumatrici, le donne usano tutte le loro arti seduttive e ingannatrici per strappare il consenso dei loro coniugi e fiaccarne ostinatamente ogni resistenza. Un'immagine poco lusinghiera, ma decisamente familiare del femminile che Mandeville ci fornisce a riprova degli stereotipi che la misoginia maschile ha via via costruito! Ma su questo torneremo. L'aspetto interessante qui è che queste «vili e odiose qualità» hanno paradossalmente un effetto utile e benefico sulla società, perché stimolano appunto un comportamento emulativo, e quindi producono lavoro, spronano l'industria e promuovono il commercio; insomma

alimentano, insieme al ciclo economico, l'opulenza della società.

Ben venga allora persino l'amore del lusso, a torto fatto oggetto, da parte dei contemporanei difensori della frugalità, di un'accesa e inutile polemica; polemica che, come ben sappiamo, appassionerà soprattutto gli intellettuali della Francia settecentesca. E ben venga anche l'invidia, che nella visione non più conflittuale (hobbesiana), ma concorrenziale della Favola occupa un posto rilevante, e compare tra le più citate diramazioni dell'amore di sé. Il nostro autore è tutt'altro che tenero verso questa passione: «l'invidia è quel tratto ignobile della nostra natura che ci fa soffrire e languire a causa di ciò che consideriamo essere una felicità per gli altri»; e ne coglie acutamente le caratteristiche salienti. Egli ne dichiara l'universalità (è presente anche negli animali e nei bambini), e ne denuncia gli effetti dolorosi per chi la prova, tanto più acuti quanto più è prossimo e commensurabile il suo oggetto: «Se uno che è costretto ad andare a piedi invidia un uomo importante che mantiene una carrozza e sei cavalli... non prova la sofferenza che può provare un uomo che, a sua volta, mantiene una carrozza, ma può permettersi solo quattro cavalli». Ribadisce la tendenza di ognuno a vergognarsene e a nasconderla, in quanto ha radici nella propria insicurezza, e segnala la difficoltà di riconoscerne i sintomi non solo per il suo carattere segreto ma per la molteplicità delle forme che essa può assumere. E, soprattutto, egli denuncia anche l'aspetto peggiore dell'invidia, quando essa diventa, come abbiamo visto, Schadenfreude, gioia maligna di fronte agli insuccessi e alle sfortune altrui. L'amore di sé invidioso ci spinge infatti a rattristarci per la felicità degli altri, «a considerare ogni creatura che appare contenta come un rivale in felicità»; e a godere malignamente di fronte alla sua infelicità anche laddove ciò non apporti a noi stessi alcun vantaggio, diventando così puro «amore del male per il male».

Insomma, Mandeville non tenta certo di addolcire la pillola e di ridimensionare l'entità e l'intensità negativa delle passioni umane; semmai ne denuncia senza remore i più ignobili risvolti. Eppure, persino i peggiori vizi, come l'invidia, contribuiscono secondo lui al bene comune, in quanto innescano quella dinamica economica che è a fondamento del nostro benessere. Non si tratta dunque di negare l'esistenza del vizio, inteso come ciò che spinge l'uomo a soddisfare il suo egoismo senza considerazione per il bene degli altri. Come potremmo, dal momento che esso è parte costitutiva della natura umana? Si tratta però di riconoscere che dalle nostre peggiori inclinazioni derivano, sia pure inintenzionalmente, effetti benefici per il progresso della società, la quale non crescerebbe di un grammo se tutti fossero virtuosi. «Vizi privati, pubblici benefici», è la nota formula con cui Mandeville riassume la sua visione spregiudicata della realtà, che equivale all'assoluta legittimazione della concorrenza e persino della disuguaglianza: dobbiamo infatti rassegnarci al fatto che coesistano ricchezza e povertà, perché l'esistenza dei «poveri laboriosi», che sono la risorsa produttiva della nazione, rappresenta il costo imprescindibile del benessere.

Questo non vuol dire che la manifestazione del vizio possa avvenire selvaggiamente e senza i necessari correttivi. Se ognuno desse libero sfogo alle passioni senza minimamente curarsi dell'effetto che ciò può produrre sugli altri, la stessa coesione sociale ne sarebbe compromessa; perché, insomma, non è che gli altri siano pronti a omaggiare la nostra presunta eccellenza, soprattutto quando l'avvertono come una minaccia per i propri

interessi. La soluzione allora sta nel nascondere e nel mascherare le passioni, imparando dalla stessa dinamica sociale l'abile e prudente arte della dissimulazione. Attraverso un processo spontaneo che non può che essere lento e graduale, gli uomini apprendono a vivere insieme, mascherando l'invidia, travestendo l'orgoglio da senso dell'onore, e magari giocando le passioni l'una contro l'altra per limitare gli eccessi dell'amore di sé ogniqualvolta essi si rendono conto che questo lederebbe ogni commercio civile. Quello che per la critica morale del secolo precedente era il sintomo più inquietante di corruzione, diventa il male necessario, una volta liberati dalle ipocrite illusioni sulla virtù. L'ipocrisia della dissimulazione è l'arma vincente di una società definitivamente aperta alla competizione e alla reciproca emulazione. La società dunque non è altro che un «elegante imbroglio», in cui ognuno recita la «commedia delle buone maniere» per poter liberamente perseguire i propri interessi; e per contribuire così al bene comune. Inutile aggiungere che in questo spregiudicato teatro delle maschere, nel quale ognuno mette in scena la sua parte per apparire diverso da ciò che è, particolarmente l'invidia, passione segreta per eccellenza, e dunque sempre dissimulata, trova vita facile, contribuendo in modo fecondo e produttivo allo sviluppo della società, e al trionfo dell'economia capitalistica.

3.

La ricchezza e il prestigio

Dal momento in cui gli uomini si scoprono liberi e uguali, emancipati da vincoli precostituiti (siano essi sociali, teologici o cosmici), e autorizzati – per dirla con le parole di Hans Blumenberg ne La legittimità dell'età moderna – a proiettare lo sguardo «oltre le colonne d'Ercole», verso un orizzonte che si presenta aperto e illimitato, essi sono pervasi da quell'aspirazione universale che è il desiderio di migliorare la propria condizione. Lo ribadisce il padre dell'economia politica moderna, Adam Smith, sancendo definitivamente quell'ideologia della crescita e del progresso nella quale la modernità trova la propria legittimazione: in quanto su di essa fonda la promesse de bonheur di cui si fa inedita portatrice. Sviluppo economico vuol dire benessere e benessere vuol dire felicità: è questa l'equazione, che permane inossidabile fino ai nostri giorni, da cui prende l'avvio la parabola dell'individuo moderno.

Non è questa infatti ancora oggi la profonda convinzione di ognuno di noi? Che non c'è felicità senza benessere, senza il possesso di (sempre più) beni materiali? Non è questo ciò che tutti pensiamo a dispetto della saggezza popolare depositata nei proverbi («Il denaro non fa la felicità», «Anche i ricchi piangono»), che non a caso ci capita di citare sempre con scettica e smaliziata ironia, poiché siamo in realtà convinti del contrario?

Smith ci dice dunque, nella Teoria dei sentimenti morali, che tutti gli uomini sono naturalmente indotti da un legittimo amore di sé alla ricerca del benessere. E questo spiega quella «corsa alla ricchezza» che impegna tutti indistintamente, in quanto la ricchezza è appunto l'indice del miglioramento; è ciò in cui si condensa la possibilità di ottenere vantaggi e prosperità, potere e privilegi materiali e

sociali. C'è un punto, però, della sua riflessione che bisogna sottolineare perché getta nuova luce sull'individuo della modernità: la ricchezza non è solo un fine in sé, ma anche, e forse soprattutto, un mezzo per avere qualcos'altro. È cioè lo strumento per eccellenza per ottenere quel bene intensamente desiderato da tutti che è la considerazione sociale, l'ammirazione degli altri, il riconoscimento della propria eccellenza. «A che scopo, infatti [si chiede Smith] tutto il trambusto e la lotta di questo mondo? Qual è il fine di tutta l'ambizione e la cupidigia, della ricerca della ricchezza, potere, preminenza?». I vantaggi che ci aspettiamo dal miglioramento della nostra condizione sono riassumibili nella conquista del prestigio sociale, che ci spinge a competere con gli altri e a porre in atto una condotta emulativa per acquisire ciò che tutti riconoscono come la fonte del prestigio. «Non ci interessa l'agio o il piacere ma la vanità», cioè «l'essere osservati, l'esser considerati, l'esser notati con simpatia, compiacimento e approvazione»: in altri termini, ci interessa la soddisfazione del self-love inteso come amore del prestigio.

Mandeville aveva già intuito l'importanza di questo aspetto nella dinamica sociale quando aveva sottolineato il ruolo dell'orgoglio, ma qui esso diventa oggetto di un'enfasi nuova che tende a mettere in piena luce quella caratteristica peculiare dell'individuo moderno che è la passione della distinzione e del riconoscimento, sulla quale non a caso anche Rousseau insiste ripetutamente, conferendole però un valore negativo. Cerchiamo la ricchezza perché essa è il mezzo per distinguersi socialmente, per ottenere quella «posizione sociale» a cui ognuno massimamente ambisce. I ricchi sono i primi a esserne consapevoli, e per questo, nonostante si rendano conto della necessità di una maggiore cautela e discrezione, non resistono alla brama di ammirazione e fanno sfoggio della loro opulenza, perché sentono che questa attira su di loro l'attenzione del mondo. Vale la pena ricordare, a questo proposito, che ancora un secolo dopo, il sociologo americano Thorstein Veblen ribadirà di fatto quest'analisi, nella Teoria della classe agiata, attribuendo l'ostentazione della ricchezza da parte dei nouveaux riches al desiderio di distinguersi e di rendere visibile la posizione sociale acquisita. Abituati al lusso, prosegue Smith, i ricchi stanno ben attenti a non perdere i loro privilegi, perché considerano peggiore della morte l'essere costretti a rinunciare alla loro sfarzosa vita nei palazzi, e l'essere magari ridotti ad accontentarsi di una modesta casetta. I poveri, per parte loro, si vergognano della propria povertà perché sentono che questa li esclude dall'attenzione del mondo e li confina in una condizione di umiliante oscurità dove nessuno si accorge di loro e dove vedono inevitabilmente soffocato e deluso quello che è «il più ardente desiderio della natura umana»: vale a dire il desiderio di essere considerati. Insomma, sia che si parta dall'alto o dal basso, «nessun uomo disprezza il rango, la preminenza, il distinguersi dagli altri». Chi ne gode già se li tiene ben stretti proiettando su chi è inferiore lo spettro da esorcizzare; chi non li ha li vuole a ogni costo, proiettando su chi è superiore il modello da emulare. In generale, dunque, «simpatizziamo» con i ricchi e i potenti, con le loro gioie e con le loro passioni, perché sappiamo che essi hanno ciò che tutti ammirano e desiderano, e che, di conseguenza, anche noi vorremmo avere. Ci identifichiamo, attraverso sentimenti simpatetici, con coloro che posseggono l'oggetto desiderato e cerchiamo costantemente di emularli, perché impariamo dalla stessa convivenza sociale che ciò attirerà a sua volta su di noi la «simpatia» e l'ammirazione degli altri.

Questo presuppone

ovviamente che l'individuo moderno non è quella figura tutta autonoma e razionale (l'homo œconomicus) di cui ci parla la tradizione liberale mainstream; ma è anche un essere fragile e pieno di mancanze, che ha bisogno degli altri per formare la propria identità; e che vive costantemente sotto lo sguardo degli altri, da cui aspetta la conferma del proprio essere e del proprio valore (sia essa meritata o immeritata).

Si instaura in altri termini pienamente quella dinamica mimetica che, come abbiamo visto, René Girard pone a fondamento della relazione sociale, in virtù della quale desideriamo ciò che gli altri desiderano (la ricchezza, il potere, il prestigio) e lottiamo per ottenerlo: così che l'altro diventa allo stesso tempo il modello da imitare e il rivale con cui competere. È come se ognuno dicesse: io voglio essere come te perché ammiro ciò che tu sei e perché so che quello che hai suscita l'ammirazione degli altri. Perciò ti imito, nei comportamenti, nei gesti, nelle parole e perfino nei desideri. Ma questo fa di te immediatamente il mio rivale, cioè qualcuno che avrà sempre qualcosa che io non ho e che non riesco ad avere. In questa relazione triangolare (soggetto-modello-oggetto), il nostro sguardo si volge bramoso verso qualcosa che il modello possiede; e che vogliamo acquisire non tanto perché abbia per noi un valore in sé, ma perché ci consente di essere come (o più) dell'altro.

Vedremo più avanti, a proposito delle trasformazioni postmoderne dell'invidia, come in questa dinamica si annidi un doppio rischio: da un lato quello dell'inevitabile illimitatezza del desiderio e del suo essere, di conseguenza, sempre esposto a uno scacco; dall'altro quello di dare origine, soprattutto sul piano collettivo, a una spirale di risentimento che finisce per sfociare nella violenza. Qui però vorrei subito notare due cose. La prima è che, proprio in quanto la relazione con l'altro è più importante dell'oggetto, la mimesi può virtualmente estendersi a ogni oggetto (bene materiale, simbolo, status sociale), purché questo sia desiderato dal modello. Non a caso nelle suggestive pagine dedicate al teatro di Shakespeare, Girard ci mostra come la rivalità mimetica possa scatenarsi non solo per acquisire ricchezza, ma anche per l'amore di una donna o per la conquista del potere. Ci dice anche, però, che il bene ambito è di fatto secondario rispetto al desiderio di ottenere ciò di cui l'altro gode, cioè di essere secondo l'altro. Il secondo aspetto da notare, che ci riporta direttamente al tema dell'invidia, è l'ambivalenza affettiva che emerge nella dinamica mimetica: l'ammirazione per l'altro e l'identificazione con i suoi stessi desideri ha infatti un risvolto speculare che è il sentimento di rivalità e di invidia che si prova nei suoi confronti. Smith ne è perfettamente consapevole tanto che nell'ammirazione per i ricchi e i potenti vede il germe della possibile corruzione dei sentimenti morali. Non c'è niente di male nel desiderio di distinzione, egli ripete più volte valorizzando la capacità tutta positiva di simpatizzare con le gioie e i successi degli altri; purché però, egli aggiunge quasi ossessivamente, non ci sia invidia. In questo caso, infatti, i sentimenti simpatetici, che hanno un ruolo prezioso nel fondare la relazione sociale e la coesione della società, vengono contaminati da passioni astiose e rivendicative che turbano l'ordine sociale e allontanano gli uomini dagli autentici obiettivi morali, che consistono nella saggezza e nella virtù. «L'invidia è quella passione che concepisce con maligno dispiacere la superiorità di coloro che hanno realmente diritto a tutta la superiorità che possiedono», e che può sempre inquinare la simpatia, finendo così per «spezzare i vincoli della società». Insomma, il pericolo che nell'ammirazione per il modello si

celi l'invidia per il rivale è sempre in agguato, in quanto la dinamica mimetica prevede sempre la possibile coesistenza dei due sentimenti.

Eppure, nonostante la messa in guardia dall'invidia, Smith sembra allo stesso tempo riconoscerne ambiguamente il ruolo propulsivo. Sebbene infatti la prudenza consigli di moderare l'ostentazione dei propri averi e il compiacimento che ne deriva, i ricchi e i grandi vogliono in realtà suscitare lo sguardo invidioso poiché questo di fatto li risarcisce degli sforzi e delle ansie che la conquista della ricchezza inevitabilmente produce. Perché, insomma, perseguire la ricchezza non è cosa facile, bensì richiede fatiche e rinunce. Ci si perde il sonno e la tranquillità, e anche un po' di libertà, in quanto bisogna rispettare certe regole, imporsi dei ritmi, e perfino subire delle mortificazioni. Ma alla fine ci si sente gratificati dal cogliere nello sguardo dell'altro quel luccichio di invidiosa ammirazione che compensa di ogni fatica e privazione. È vero allora che un eccesso di sentimenti competitivi è tutt'altro che auspicabile, soprattutto quando questi scivolano nella malevolenza. Tuttavia, anche la loro assenza è un male perché è segno di indolenza, arrendevolezza, pigrizia, o ancor peggio di un'incapacità di affrontare le difficoltà e i contrasti a cui andiamo inevitabilmente incontro per difendere la nostra posizione sociale. Perciò «vi può essere difetto perfino in quel principio che, quando è in eccesso e indirizzato in modo inappropriato, costituisce la passione odiosa e detestabile dell'invidia».

Possiamo dunque assolvere il compiacimento che i ricchi provano nell'essere invidiati; come pure possiamo comprendere il figlio di un povero che, abbagliato dalla condizione dei ricchi, spende tutta la sua vita a cercare di raggiungerla. Quando questi comincia a guardarsi intorno, è inevitabile che paragoni la modesta dimora paterna con i sontuosi palazzi dei grandi, sui quali proietta un'immagine mitica di superiorità e di felicità che a ogni costo vuole fare sua. Perciò si sottopone a fatiche inenarrabili e lavora strenuamente giorno e notte; si mostra ossequioso verso coloro che disprezza e corteggia coloro che possono essergli utili, e anela allo sfarzo dell'opulenza per appagare il suo desiderio di distinzione. Salvo poi, magari alla fine della vita, quando si ritrova fisicamente e moralmente provato dalle fatiche e dalle rinunce, rendersi conto che tutto ciò che ammirava non era che un abbaglio, un bene frivolo ed effimero, per il quale non valeva la pena lottare. È vero infatti, osserva Smith, che la natura ci inganna facendoci credere che nella ricchezza e nell'agiatezza, piuttosto che nella saggezza e nella virtù, risieda la felicità; e che quindi siamo sempre esposti a delusioni. Ma è vero anche che quest'inganno è un bene, perché di fatto strappa l'uomo all'indolenza e alla pigrizia e «risveglia e mantiene in movimento continuo l'operosità umana». È questo inganno che ha spinto l'uomo a coltivare la terra e a costruire case, a fondare città, a inventare tutte le scienze e le arti che nobilitano e abbelliscono la vita, e che hanno trasformato la faccia del mondo, rendendo quest'ultimo un luogo fertile, ospitale e generoso. E ciò vuol dire, aggiunge Smith con toni mandevilliani, che lo stesso egoismo dei ricchi finisce per tradursi in creazione e moltiplicazione di risorse. Perché, nonostante si preoccupino solo di soddisfare i loro insaziabili desideri, essi sono guidati, da una «mano invisibile», a condividere con gli altri il prodotto della loro industriosità, a distribuire i beni necessari alla vita. Cosicché, «senza volerlo e senza saperlo, promuovono gli interessi della società e forniscono i mezzi per la moltiplicazione della specie».

Sappiamo bene come

l'immagine della «mano invisibile», quale metafora della meravigliosa capacità autoregolatrice del mercato e dell'economia, sia diventata, e sia ancor oggi, il topos prediletto dei sostenitori a oltranza del liberismo e del capitalismo, ciò che di fatto autorizza rapacità e speculazioni, avidità e disuguaglianze. Lasciamo fare al mercato, essi ci dicono, perché è solo così, cioè svincolando da ogni limite la dinamica concorrenziale, che produciamo una ricchezza di cui infine tutti possono, sia pure in gradi diversi, beneficiare. E dunque, si può dedurre, largo alle passioni competitive, all'invidia e alla rivalità, poiché esse creano il terreno fertile per l'ascesa al benessere. Smith però non la pensava esattamente così, ed era al contrario preoccupato di porre limiti etici all'illimitato trionfo dell'economico. Non a caso a lui si ispirano coloro che oggi provano a riproporre un'alleanza tra economia ed etica. È vero infatti, dice Smith, che gli uomini sono mossi dalla passione della distinzione e dal desiderio di essere ammirati, ma è vero anche che essi imparano dalla stessa dinamica sociale che non possono dare libero sfogo all'arroganza del loro self-love e farsi strada a gomitate per soddisfarlo. Essi imparano cioè a tener conto dello sguardo dell'altro, ad agire in modo che un ipotetico spettatore imparziale, inteso come colui che giudica l'appropriatezza o meno di un'azione, possa immedesimarsi con le loro passioni e simpatizzare per la loro condotta. E poiché la simpatia dello spettatore imparziale è ciò che ogni uomo «massimamente desidera», ciascuno cercherà di ottenerla, contrastando l'arroganza dell'amore di sé inteso come desiderio di eccellenza e di distinzione, con l'amore di sé inteso come desiderio di approvazione da parte dell'altro.

La mimesi, insomma, assume qui una torsione etica, spingendo gli uomini ad agire secondo le aspettative di un terzo, di un giudice imparziale, il quale ci mostra cosa è giusto e cosa è ingiusto e ci mette indirettamente in guardia dal pericolo di incorrere in ciò che maggiormente temiamo: vale a dire il disprezzo e l'indignazione degli altri, con l'inevitabile orrore della solitudine che ne seguirebbe. Accade così che convertiamo i nostri sentimenti egoistici in sentimenti virtuosi, i quali scaturiscono dal tener conto, sotto l'occhio vigile di un'istanza giudicante, anche del benessere degli altri, riportando le nostre passioni a un grado medio socialmente accettabile. Lo sguardo invidioso, potremmo dire, trova un limite e una correzione nello sguardo giudicante, che spinge gli individui a una condotta virtuosa. E la virtù per eccellenza è quella che Smith chiama prudenza, sintesi di quell'insieme di qualità attraverso le quali la figura emergente del borghese può sperare di ottenere la simpatia dello spettatore imparziale e la fiducia degli altri, agendo rettamente ed eticamente anche nella sfera economica. Onestà e operosità, costanza e decenza, abilità professionale e discrezione sono le caratteristiche che conferiscono al commerciante e al nascente imprenditore capitalistico una chance di distinzione e di autoaffermazione.

Pur nella corsa alla ricchezza e al miglioramento della propria condizione, il prudent man è colui che pone in atto una condotta socialmente appropriata in quanto agisce tenendo conto delle aspettative dell'altro. Ma questo vuol dire anche che la «mano invisibile» in virtù della quale gli individui, perseguendo i loro interessi, promuovono inintenzionalmente il bene comune, non è l'effetto di un puro automatismo del mercato lasciato a se stesso e alla rapacità degli individui, bensì l'effetto di una rete di interdipendenze fondata sullo scambio simpatetico; uno scambio che scaturisce dal controllo e dalla regolazione delle passioni e che sfocia in una condotta etica, senza la quale non si dà società né benessere

generale.

Luminoso esempio di ottimismo etico, quello di Smith, che poco ha a che fare, purtroppo, con le successive derive prodotte dall'ideologia del mercato e della concorrenza senza limiti di cui vediamo, oggi più che mai, le nefaste conseguenze. E dal quale, come peraltro si sforzano di fare alcune voci eminenti della riflessione etico-economica contemporanea (basti pensare ad Amartya Sen), dovremmo forse ricavare preziosi insegnamenti.

Resta il fatto che ciò che possiamo trarre dall'importante stagione della political economy moderna è una inedita legittimazione dell'invidia e delle passioni competitive cui viene riconosciuta una funzione propulsiva per il benessere dell'umanità. Lo stesso slittamento semantico dal termine vizio, che ancora permane in Mandeville, a quello smithiano di passione ci conferma una chiara presa di distanza dalla radicale condanna premoderna dell'invidia. Sia che venga solo abilmente dissimulata (Mandeville), sia che richieda necessari correttivi etici (Smith), essa fa parte di quell'arcipelago di passioni competitive che stimolano la concorrenza e l'emulazione: agendo dunque come fonte di progresso e di sviluppo, di ricchezza e prosperità.

Inutile precisare che tutto questo richiede che ci sia, a monte, un consenso sull'ideologia del progresso e della crescita pari a quello che caratterizza questa fase aurorale e trionfante del capitalismo. Consenso indubbiamente non unanime, se si pensa che già Rousseau sviluppava, contemporaneamente alla riflessione della political economy, una critica radicale della società borghese e mercantile di cui denunciava le derive patologiche verso l'inautenticità e la disuguaglianza. Rousseau inaugura, lo abbiamo già ricordato, una prospettiva critica che ritroviamo successivamente in coloro che hanno di volta in volta segnalato le conseguenze negative dello sviluppo capitalistico, da Karl Marx ai filosofi della Scuola di Francoforte, fino alle attuali diagnosi delle patologie prodotte dal fenomeno della globalizzazione, alcune delle quali insistono tra l'altro sulla radicalizzazione delle disuguaglianze e sulla perdita di autenticità prodotta da processi di spettacolarizzazione. Si tratta, al di là delle ovvie differenze, di diagnosi che, puntando il dito contro il modello economicistico moderno, provocatoriamente oppongono all'ideologia del progresso, del benessere e della crescita la parola d'ordine della «decrescita», come propone da qualche tempo Serge Latouche; e che indirettamente ci invitano, potremmo dire, a rivalutare l'obiettivo della felicità rispetto a quello del benessere, magari riattivando passioni altre da quelle che hanno connotato il percorso individualistico e utilitaristico della modernità (come la solidarietà e il dono, l'amore e l'empatia).

Ma non possiamo qui spingerci troppo lontano. E lasciando ora da parte queste critiche, che investono alla radice e in tutta la loro complessità i presupposti e il destino stesso della modernità e del capitalismo, è bene prendere atto di un momento fondamentale, nello sviluppo della modernità, in cui è in particolare la parabola dell'invidia che subisce, come ora vedremo, una decisiva battuta d'arresto. Si assiste infatti alla radicale messa in discussione di quella funzione propulsiva attribuitale dalla political economy e a un'inedita denuncia del suo carattere entropico e regressivo. Una denuncia che è direttamente legata alla critica di uno dei pilastri stessi della modernità: vale a dire la

critica dell'uguaglianza e delle sue possibili, e forse impreviste, degenerazioni.

4. I rischi dell'uguaglianza

Spinto dalla passione dell'utile e dalla passione dell'Io, l'individuo della fase eroica e progressista della modernità si apre dunque al confronto con l'altro all'insegna della concorrenza e della rivalità. Si getta per così dire nella mischia e accetta il gioco della competizione, agendo come soggetto attivo, capace di esporsi ai rischi che sa di dover correre se vuole migliorare la propria condizione, perseguire i propri interessi e ottenere la considerazione degli altri. Si impegna, in altri termini, in un confronto e in una lotta che certo non risparmiano colpi bassi, inganni e sentimenti poco nobili, ma che prevedono comunque la messa in gioco di sé, la capacità di misurarsi con l'altro ad armi pari per la realizzazione dei propri desideri e, sia pure indirettamente, dello stesso benessere comune. La superiorità, l'eccellenza, la ricchezza dell'altro sono sì oggetto di invidia e causa di lotte per il riconoscimento, ma possono trasformarsi in fonti di emulazione e di stimolo alla crescita della società tutta intera. L'obiettivo, in cui ciascuno investe senza risparmio le proprie energie, è quello di emulare chi occupa una posizione superiore nella gerarchia sociale, in una sorta di gara al rialzo ingaggiata per raggiungere i traguardi del modello/rivale.

Ora, questo scenario, che vede l'espansione dell'individuo competitivo, subisce un cambiamento rilevante – e paradossale – quando l'individualismo, anima e fondamento dello sviluppo capitalistico, viene a coniugarsi con l'universalizzazione e il consolidamento dell'uguaglianza, vale a dire con lo sviluppo di una società democratica. Perché il confronto con l'altro assume in questo caso una torsione entropica, e la rivalità finisce per tradursi non più nel desiderio di superare l'altro o di innalzarsi al suo livello, bensì nel desiderio di abbassarlo al proprio livello. È quanto possiamo trarre, come ora vedremo, dall'acuta e sconcertante diagnosi che Alexis de Tocqueville ci propone, nel secolo successivo a quello dei padri dell'economia politica, osservando in particolare la giovane democrazia americana della prima metà dell'Ottocento: dove l'invidia, intesa come passione livellante, trova la sua humus ideale.

Vale la pena soffermarsi su alcuni passaggi cruciali della Democrazia in America, perché è forse la più profonda riflessione su un aspetto della modernità che non ha finora goduto di una sufficiente attenzione: vale a dire sulle trasformazioni antropologiche ed emotive prodotte dalla democrazia e sulle patologie generate dall'uguaglianza. Creando chances di miglioramento accessibili a tutti, l'uguaglianza democratica – dice Tocqueville – alimenta quella «passione del benessere» che abbiamo visto imporsi fin dalle origini della modernità; e che ora assume una pervasività tale da assorbire l'intera vita emotiva degli individui, sempre più trascinati verso la ricerca del meglio e sempre più legittimati a perseguire il soddisfacimento dei loro desideri. All'uomo democratico, che vede definitivamente sgretolarsi ogni gerarchia sociale, tutto sembra possibile, tutto sembra finalmente legittimo e raggiungibile. Non importa che si nasca poveri o ricchi; grazie alla mobilità sociale ognuno ha la possibilità di ottenere ciò che vuole, di arrivare, con le sole sue forze e le sue qualità, dove più desidera.

Diciamolo subito, allora, sia pure per inciso: non è ciò forse quello che chiamiamo il mito americano?

Sembra dunque che ci troviamo di fronte a un'estensione, a un incremento quantitativo di quello che Adam Smith aveva chiamato il «desiderio di migliorare la propria condizione». Qui, però, questa passione assume una tonalità particolare che la differenzia da quella della prima modernità: una tonalità che ne L'individuo senza passioni ho suggerito di definire entropica, priva cioè di quella competitività progettuale che abbiamo visto caratterizzare l'homo œconomicus. In primo luogo, la passione del benessere è una passione mediocre, peculiare dell'emergente middle class: che non ha grandi ambizioni e che persegue «piccoli scopi», gelosa della propria tranquillità e desiderosa di evitare i rischi e la conflittualità che comporterebbe una lotta aperta per la concorrenza. In secondo luogo, la ricerca del benessere assume una connotazione ansiosa e inquieta che spinge gli individui a inseguire i propri desideri senza mai veramente aderire a un oggetto. Per timore che qualcosa sfugga loro di mano, gli uomini democratici sono sempre alla ricerca del modo più facile e veloce per ottenere ciò che desiderano; sempre pronti a spostare le proprie mete, persino a lasciare ciò che hanno già ottenuto per correre dietro ad altre mete, magari più superficialmente abbaglianti e seducenti. Perciò essi «hanno sempre fretta» e vengono di conseguenza risucchiati in una spirale illimitata di desideri che sono di fatto indifferenti all'oggetto; desideri che si rinnovano costantemente senza essere mai davvero soddisfatti, e senza mai dar vita a scopi e progetti ben definiti.

Insomma, per dirla in termini brutali, l'individuo democratico vuole farsi gli affari suoi senza essere turbato, nella propria vocazione atomistica, da mete troppo alte e da progetti troppo impegnativi. E soprattutto, animato da un'inconcludente voracità e timoroso di perdere anche la più piccola occasione, vuol essere libero di inseguire a suo piacimento ciò che di volta in volta si presenta come appetibile. Perciò le ambizioni implodono e i desideri perdono energia e costanza orientandosi verso mete effimere, come il successo, e verso obiettivi mediocremente edonistici, da realizzarsi qui e ora, nell'immediatezza convulsa di un eterno presente. Ma culto del presente vuol dire perdita di futuro, uno degli spettri più preoccupanti della condizione democratica, dove spesso il presunto amore per il nuovo si spegne traducendosi in una permanente e sterile agitazione, e dove l'ansia acquisitiva nasconde in realtà un endemico e conservatore bisogno d'ordine. E infatti, per potersi fare i fatti propri, l'individuo democratico ha bisogno di tranquillità e di ordine; e desidera essere esonerato non solo da grandi progetti e da eccelsi obiettivi, ma anche da ogni preoccupazione che riguardi la vita pubblica, perché occuparsi del bene pubblico sarebbe una perdita di tempo e di energia che lo distoglierebbe dai propri mediocri piaceri. Di qui deriva quell'atteggiamento delegante con cui egli passivamente affida la gestione della cosa pubblica al potere politico, purché questi gli garantisca la tutela e l'ordine necessari per potersi occupare di sé senza fastidiose interferenze. Tornerò fra breve su questo punto che forse più di ogni altro sintetizza le patologie della democrazia. Ciò che importa subito sottolineare è che l'individualismo democratico sembra aver perso la connotazione competitiva e aggressiva della prima modernità per essere caratterizzato da un'aurea mediocritas e da un indistinto grigiore:

peculiari di un individuo che è avido e mediocre a un tempo, acquisitivo e debole, competitivo e passivo, compiaciuto della propria onnipotenza e tuttavia impotente.

In realtà, la passione

competitiva, peculiare della fase eroica del capitalismo, permane; e con essa quella passione della distinzione che ognuno cerca di soddisfare attraverso il perseguimento del benessere e della ricchezza. Ma essa assume, per così dire, una connotazione implosiva, propria di quelle «passioni senili che finiscono nell'impotenza» e che sono appunto tipiche, secondo Tocqueville, dell'età democratica. In virtù di questa implosione, gli individui, più che cercare di distinguersi l'uno dall'altro, fanno di tutto perché l'altro non emerga in alcun modo dalla massa e non possa godere del più piccolo privilegio; perché in una società di eguali nessuna disuguaglianza, nessuna differenza, sia pure apparentemente insignificante, diventa tollerabile.

Arriviamo così al

cuore delle patologie della democrazia nelle quali l'invidia trova il proprio ideale brodo di coltura: se la democrazia è

«uguaglianza delle condizioni», come è possibile sopportare che qualcuno abbia o realizzi più di un altro? Come si può accettare che l'altro goda di maggiori risorse e di più grandi successi? Insomma, è in questo contesto che l'interrogativo che abbiamo visto essere proprio dell'invidia trova la più ampia e legittima plausibilità: se siamo uguali, perché lui/lei sì e io no? Questo interrogativo presuppone, come ben vede Tocqueville, una «passione dell'uguaglianza», vale a dire un desiderio di uniformità che si fa tanto più forte e insaziabile quanto più l'uguaglianza cresce e si estende all'intero contesto sociale. In società fondate sulla disuguaglianza, come quella aristocratica, gli uomini imparano ad accettarla fin dalla nascita. Essi perciò si abituano e si rassegnano anche a macroscopiche dissimmetrie: si nasce signori o servi e ognuno sa che la rigidità del tessuto sociale non consente di cambiare questa condizione originaria. Al contrario, nelle società democratiche dove il principio di uguaglianza vige sovrano, nessuno si rassegna a vedersela sottrarre e tutti ci si attaccano come a un bene prezioso da difendere a ogni costo: «La passione dell'uguaglianza penetra da tutte le parti del cuore umano, vi dilaga, lo riempie interamente di sé». Il che vuol dire che lo sguardo dell'uomo democratico si volgerà sempre ostinatamente su tutto ciò che l'altro ha e che lui non riesce ad avere: anche se si tratta di una misera cosa e di una piccola differenza. In altri termini, è ben difficile che un servo dell'età feudale invidi la posizione del signore, perché la distanza è troppo ampia e non c'è nessuna speranza di poterla colmare. Mentre possiamo esser certi che un individuo convinto di avere le stesse opportunità degli altri invidi al suo prossimo ogni pur modesta conquista alla quale egli non riesce ad accedere: «Non ho incontrato, in America, un essere tanto povero da non gettare uno sguardo di speranza e di invidia sui godimenti dei ricchi, e la cui immaginazione non si impossessasse in anticipo dei beni che la sorte si ostinava a rifiutargli».

L'invidia, lo abbiamo

visto, è una passione che insorge solo tra simili e in una situazione di commensurabilità. Quando l'uguaglianza produce effetti di uniformità e di livellamento – dice Tocqueville con un'espressione

che non potrebbe essere più eloquente – l'occhio è ferito anche dalle più piccole disuguaglianze:

Per quanto democratico

possa essere l'assetto sociale e la costituzione politica di un popolo, si può

dunque essere sicuri che ciascun cittadino scorgerà sempre vicino a sé qualcosa che lo dominerà; e si può prevedere che egli volgerà ostinatamente lo sguardo da quella sola parte. Quando la disuguaglianza è la legge comune di una società, finisce che le maggiori disuguaglianze non colpiscono l'occhio; quando tutto è all'incirca allo stesso livello, l'occhio è ferito anche dalle più piccole. Appunto per questo il desiderio di uguaglianza diventa sempre più insaziabile, a mano a mano che l'uguaglianza si fa più grande.

Perciò il desiderio non è mai soddisfatto; poiché si rinnova costantemente, in una rincorsa ansiosa e illimitata, di fronte alla più piccola conquista dell'altro che, in quanto simile, diventa più che mai il modello da imitare e il rivale con cui competere.

Nelle epoche democratiche, illuminate e libere, gli uomini non hanno nulla che li divida, né che li trattenga al loro posto; s'innalzano o s'abbassano con rapidità straordinaria. Le classi si frequentano di continuo perché sono gomito a gomito: hanno incessanti contatti e scambi, si imitano, si invidiano; questo suggerisce al popolo un mare d'idee, di nozioni, di desideri, che non avrebbero avuto se i ceti fossero stati fissi e la società immobile.

Alimentata dall'invidia, la dinamica mimetica diventa pervasiva e illimitata, facendo sempre più dell'oggetto il puro mediatore della relazione competitiva con l'altro. Nulla insomma riesce a soddisfarci, nulla può placare il nostro desiderio dal momento in cui questo segue la logica mimetica del confronto con l'altro, perché a ogni conquista seguirà inesorabilmente un senso di vuoto e di inadeguatezza che renderà imperativo il rinnovarsi del desiderio. Come acutamente ci suggerisce il poeta Paul Valéry nei suoi Cattivi pensieri, ci sarà sempre qualcosa, n'importe quoi, che ancora bramiamo e che vogliamo ottenere: «Considerate bene ciò che invidiate e vi accorgerete che c'è sempre una felicità che non avete, una libertà che non vi concedete, un coraggio, un'abilità, una forza, dei vantaggi che vi mancano e della cui mancanza vi consolate col disprezzo». Sempre più indifferente all'oggetto, il desiderio è costretto a spostarsi, in una spirale senza fine, su mete sempre nuove e irraggiungibili, al fine (illusorio) di placare la ferita narcisistica prodotta dalla vista del – sia pur mediocre – vantaggio dell'altro.

La generalizzazione dell'uguaglianza porta a compimento quella che Girard ha chiamato una «crisi mimetica», la quale non trova sbocco, se non per così dire nevroticamente, nella passione dell'uguaglianza: vale a dire nell'affannosa e coattiva tendenza, acuita dall'invidia, all'eliminazione di ogni differenza. Se da un lato dunque l'uguaglianza produce l'invidia, questa a sua volta alimenta il desiderio di uguaglianza, che si traduce in una condizione di livellamento, uniformità, indistinzione. Insomma, dietro l'uguaglianza democratica si cela il lavoro sotterraneo e invisibile dell'invidia che spinge gli individui a una sorta di gara sorda e silenziosa tesa a riequilibrare di volta in volta i dislivelli che inevitabilmente si creano quando tutti hanno accesso alle stesse possibilità. Quale esito dell'impossibilità di distinguersi e di innalzare il proprio livello – anche perché l'uguaglianza pone di fatto dei limiti alle aspirazioni e contiene l'ambizione entro parametri mediocri –, l'invidia diventa l'espressione del desiderio di abbassare l'altro al proprio livello: se non posso essere come (o più di te), allora desidero che tu sia come me (o meno di me), membro indistinto di una massa di simili nella quale nessuno ha diritto di emergere. Si instaura così

una sorta di vocazione al livellamento che diventa il tratto caratteristico delle società democratiche e che trova nelle passioni tristi (o grigie) il proprio alimento emotivo.

Il grigiore come tonalità emotiva fondamentale delle società moderne sarà anche l'oggetto della spietata diagnosi che Kierkegaard farà della propria epoca, caratterizzata appunto dalla tendenza alla massificazione e all'apatia nelle quali ogni tratto originale e autentico della personalità si spegne perché soffocato da superficiali smanie di successo e dalla rincorsa verso mete effimere dettate dalla brama di apparire (Una recensione letteraria). Il desiderio di distinzione, che abbiamo visto agire nello scenario della prima modernità, subisce una sorta di implosione e si traduce non più in un'aperta pretesa di autoaffermazione e nella lotta per il riconoscimento, ma in un sotterraneo e malcelato bisogno di visibilità che si accontenta di obiettivi mediocri e inconsistenti. «L'invidia [dice Kierkegaard] si erige a principio della mancanza di carattere, che dal bassume vuole strisciare su fino a essere qualcosa, sempre coprendosi coll'ammissione di essere niente del tutto». Insomma, questa passione agisce qui nel suo ruolo di grande livellatrice. Intollerante verso ogni differenza, e pronta a elaborare strategie per ostacolare ogni pretesa di distinzione e di eccellenza, essa dà origine a una socialità che si costituisce all'insegna di un'aurea mediocritas nella quale a nessuno deve essere concesso di innalzarsi al di sopra della rassicurante uniformità della massa.

Non sorprende perciò che il nesso tra l'invidia e l'uguaglianza intesa come livellamento, precocemente intuito da Tocqueville, sia stato successivamente ribadito soprattutto da Nietzsche: «Dove realmente l'uguaglianza è penetrata ed è durevolmente fondata [egli dice in uno degli aforismi di Umano, troppo umano], nasce quell'inclinazione, considerata in complesso immorale, che nello stato di natura sarebbe difficilmente comprensibile: l'invidia. L'invidioso, quando avverte ogni innalzamento sociale di un altro al di sopra della misura comune, lo vuole riabbassare fino a essa, o vuole levarsi fino a lui». Quanto più l'uguaglianza si estende all'intero tessuto sociale tanto più l'invidia assume la sua forma di «cattiva Eris»: quella cioè che si adopera subdolamente per sminuire e ridimensionare l'altro, per rimetterlo, per così dire, al proprio posto e riconsegnarlo a una grigia indistinzione.

È da qui, possiamo aggiungere, che hanno origine quelle strategie insidiose, come la maldicenza e la calunnia o semplicemente la svalutazione dell'altro mascherata da pretese di oggettività del giudizio, che l'invidia pone in atto per ristabilire l'equilibrio. Ed è qui, soprattutto, che nasce quel sentimento di soddisfazione di fronte al male dell'altro che è la «gioia maligna». Godiamo nell'assistere alla sfortuna o alla sconfitta del prossimo in quanto, dice ancora Nietzsche in Umano, troppo umano, ciò dà soddisfazione alla nostra invidia e riporta l'altro al nostro livello: «I sentimenti rivolti all'uguaglianza proiettano dunque il loro criterio nel campo della fortuna e del caso: gioia per il male altrui è la vittoria più comune per la vittoria e il ristabilimento dell'uguaglianza, anche nel superiore ordinamento del mondo». Il male dell'altro lenisce la ferita prodotta dal senso di inferiorità e di impotenza in quanto viene vissuto come una destituzione del modello/rivale dalla sua posizione di superiorità (vera o presunta che sia). A queste affermazioni fanno eco le altrettanto esplicite riflessioni di Scheler, che vede nella stessa teoria moderna

dell'uguaglianza una palese operazione del risentimento: «Chi può infatti non vedere [egli si chiede] che dietro l'esigenza in apparenza così innocua dell'uguaglianza si nasconde sempre e costantemente... soltanto il desiderio dell'abbassamento di coloro che stanno più in alto dal punto di vista del valore, di coloro che valgono di più al livello dei più bassi?». Rendendo sempre più inclusivo e universale il «sistema della concorrenza», la democrazia offre a tutti l'opportunità di confrontarsi con chiunque, e di conseguenza stimola il risentimento che nasce dal percepire come intollerabile ogni disuguaglianza.

A questa diagnosi impietosa della democrazia si potrebbe subito obiettare che la reazione al reinstaurarsi della disuguaglianza dentro una società di eguali può trovare origine non solo nell'invidia e nel risentimento, ma anche in un sentimento di giustizia e nel legittimo desiderio di ribadire un diritto all'uguaglianza che viene di fatto negato dal riproporsi di gerarchie di potere. Scheler stesso ammette che nelle democrazie il riconoscimento formale di uguali diritti possa coesistere con reali differenze di potere e di possesso dei beni; per cui accade che «ciascuno ha il "diritto" di considerarsi uguale a un altro, ma "di fatto non può paragonarsi"». Egli ne deduce tuttavia solo la possibilità di reazioni risentite. Bisogna allora chiedersi qual è il confine tra l'invidia e la giustizia, e che cosa consente di distinguere chiaramente l'una dall'altra. Distinzione che, come vedremo tra breve, non è di poco conto in quanto presuppone una diversa valutazione dell'idea di uguaglianza e delle intrinseche potenzialità della democrazia.

Ciò non toglie che l'aristocratica diagnosi critica che da Tocqueville arriva fino a Nietzsche è quanto mai illuminante per comprendere le patologie della democrazia: non propriamente vizi in quanto prodotte inintenzionalmente, ma neppure passioni di cui rappresentano una degenerazione. Su di esse peraltro non abbiamo ancora detto tutto. Abbiamo visto come l'intreccio tra uguaglianza e invidia sfoci nell'omologazione e nel livellamento; quanto più la società diventa uniforme, dice Tocqueville, tanto più ogni «piccola dissomiglianza» diventa insopportabile e va ad alimentare, in una spirale di reciprocità, la passione dell'uguaglianza. Ma questo vuol dire che l'individuo scompare progressivamente nella massa, la quale risucchia ogni unicità e ogni singolarità nel suo corpo informe e mimetico.

C'è qui evidentemente l'intuizione ante litteram della società di massa e del fenomeno del conformismo che sarà oggetto nel secolo successivo della critica di Hannah Arendt e di molta riflessione sociologica: tese l'una a denunciare la scomparsa della pluralità e delle differenze, e l'altra le conseguenze spersonalizzanti della massificazione. Tocqueville però individua nel conformismo l'origine di un'ulteriore e grave malattia nella quale si annida forse il più sconcertante paradosso delle società democratiche: vale a dire la perdita di libertà. Gli individui democratici sono talmente preoccupati di veder emergere i propri simili che, pur di togliere loro ogni privilegio, sono disposti ad assoggettarsi a un'entità superiore (lo Stato) che mantenga tutti in una uguale condizione di dipendenza ed eserciti una funzione di tutela e di ordine. Insomma, è meglio dipendere dal capo politico e dallo Stato e autorizzarlo ad appropriarsi di diritti e poteri piuttosto che fare la più piccola concessione al desiderio di distinzione dell'altro:

Questo odio immortale

e sempre più accanito, che anima i popoli democratici contro i più piccoli privilegi, favorisce particolarmente la concentrazione graduale di tutti i diritti politici nelle mani del solo rappresentante dello Stato. Poiché il sovrano è necessariamente e incontestabilmente al di sopra di tutti i cittadini, non provoca l'invidia di nessuno di loro, e ognuno crede di togliere ai propri simili tutte le prerogative che egli gli concede.

Data la sua indiscutibile posizione di superiorità, il sovrano, il capo politico resta, per così dire, fuori dalla mischia; non è colpito dalla dinamica invidiosa e può godere di ogni privilegio senza che ciò provochi quel senso di inferiorità che governa invece le relazioni orizzontali tra i cittadini. Perciò a lui si concede tutto, e si è disposti perfino a perdere la libertà, pur di non concedere niente a nessuno.

Si potrebbe dire che siamo in questo caso in presenza di un'estensione al livello sociale di quella dinamica autolesionista segnalata tra gli altri, come si ricorderà, da Slavoj Žižek. Ma qui c'è qualcosa di più, poiché interviene un meccanismo di cessione e di delega che rivela una dinamica ancora più complessa. Freud direbbe che il sentimento egualitario si rafforza attraverso la comune identificazione affettiva con un capo su cui viene proiettato un bisogno di autorità; per cui l'uguaglianza coesiste strettamente con l'autoritarismo: «Non dimentichiamo però che l'esigenza di uguaglianza della massa vale soltanto per i singoli membri, non per il capo. Tutti i singoli devono essere l'uno all'altro uguali, ma tutti vogliono essere dominati da uno solo» (Psicologia delle masse e analisi dell'Io). Non si può ignorare che Freud aveva di fronte il totalitarismo nazista, tuttavia le sue parole sembrano perfettamente convergere con la diagnosi che Tocqueville fa della democrazia. Questi ci dice infatti che dal conformismo e dalla massificazione, quali moltiplicatori di invidia, deriva quel bisogno di autorità e di ordine che sfocia nella patologia del «dispotismo democratico»: vale a dire in quella forma degenerativa del potere politico che attraverso le forme «morbide» del controllo e della prevenzione, della tutela e della persuasione, non solo esonera gli individui da ogni attiva partecipazione alla sfera pubblica, ma penetra capillarmente nelle loro vite private e ne orienta subdolamente i comportamenti adeguandoli di fatto alle priorità della propria agenda. È un potere «immenso e tutelare» che agisce come una cattiva autorità paterna, in quanto, con il pretesto della protezione, blocca i propri figli/sudditi all'infanzia e ne impedisce ogni autonomo sviluppo.

La dinamica dell'invidia ci permette in altri termini di illuminare le radici di quella degenerazione totalitaria che può sempre svilupparsi come una metastasi nel corpo stesso delle società democratiche, erodendone, con la libertà, il suo presupposto più prezioso. «L'occhio e la mano del sovrano si insinuano continuamente in tutte le più piccole azioni umane», dice ancora Tocqueville tornando sulla metafora dell'occhio. Noi, individui delle società democratiche, pensiamo di essere liberi, ma in realtà siamo controllati e monitorati da un potere che ci assoggetta attraverso forme subdole e invisibili di dominio, tanto più efficaci quanto più assumono la forma soft della persuasione indiretta. Non si può non pensare a questo punto alla penetrante diagnosi che un secolo più tardi Michel Foucault farà del potere moderno come potente panopticon che a nostra insaputa ci osserva, orientando di fatto i nostri comportamenti e le nostre scelte. Un potere che peraltro non è più solo appannaggio della sfera politica, ma che si ramifica attraverso la proliferazione dei «discorsi», agendo in ogni sfera del sociale. Senza

rendercene conto, diventiamo succubi non solo del potere politico, ma anche del potere tecnologico e massmediale, del potere medico ed economico che forgiano le nostre vite, costruendo le nostre stesse emozioni e producendo i nostri stessi desideri.

Basterebbe osservare

momenti della nostra contemporaneità, nella quale, come vedremo meglio più avanti, questi processi hanno assunto una dilagante pervasività. Quando ci lasciamo sedurre dal potere carismatico di un leader che ci acceca con il fascino dell'immagine (anche laddove questa è evidentemente caricaturale!), oppure subiamo la coazione seduttiva della tecnologia, quando accettiamo la logica perversa della «sfida» propinataci dalla televisione o riempiamo i
nostri armadi di oggetti superflui diventando vittime della coazione al consumo (tema su cui torneremo nel cap. V), o ancora quando esponiamo indiscriminatamente il

nostro corpo alle manipolazioni per un distorto sogno di bellezza, allora diventiamo soggetti assoggettati. Pronti a seguire il richiamo delle sirene del benessere, perdiamo inconsapevolmente la capacità di governo delle nostre vite; abbagliati da quelle che si presentano come illimitate possibilità, ci consegniamo nelle mani di poteri che in realtà sono del tutto indifferenti al nostro benessere e unicamente interessati ad autoriprodursi.

Non possiamo certo

attribuire all'invidia l'intera responsabilità di queste dinamiche che sono l'effetto di complessi processi di trasformazione sociale e antropologica. È indubbio però che l'invidia gioca un ruolo fondamentale nel produrre un'idea potenzialmente patologica di uguaglianza fondata su un'involuzione entropica delle emozioni; in quanto, di fronte all'intollerabile possibilità della differenza e della distinzione, essa rende di fatto preferibile, sia pure inconsapevolmente, il controllo e il dominio da parte di poteri esoneranti che manipolano la nostra vita emotiva, sfruttando e alimentando le passioni tristi.

Ma a questo punto non

possiamo non chiederci: è questo e solo questo il destino delle democrazie? Sono questi e solo questi gli effetti dell'uguaglianza? Che la risposta sia negativa è evidentemente implicito nel presupposto, che ho più volte ribadito, che qui abbiamo a che fare con le patologie della democrazia; vale a dire non con gli effetti dell'uguaglianza tout court, ma soltanto con le sue possibili degenerazioni, che insorgono quando questa diventa somiglianza, conformismo, massificazione. Tener

conto di questa distinzione significa riconoscere il potenziale emancipativo della democrazia, a partire da un diverso concetto di uguaglianza. Significa pensare la democrazia come la forma sociale che contiene antidoti al potere corrosivo e disgregante dell'invidia, fra i quali soprattutto, come si è già accennato, la giustizia. È vero però, come ora vedremo, che l'opposizione tra invidia e sentimento di giustizia non è così scontata come sembra.

5.

Invidia e giustizia

Può sembrare superfluo

e banale ricordare che alla base della rivendicazione di uguaglianza c'è in realtà

una legittima pretesa di giustizia sociale che scaturisce dalla ribellione alle molteplici forme di ingiustizia. Siamo abituati a pensare ai grandi movimenti egualitari della storia – cristianesimo, democrazia, socialismo – come alla più che lecita espressione di epoche di emancipazione, di liberazione dal giogo del dominio e dello sfruttamento, dell'umiliazione e della sofferenza di masse di uomini animate da quel desiderio di dignità e di equità che ha prodotto di volta in volta le più grandi conquiste dell'umanità. Di quella ricerca del bene attraverso la giustizia noi moderni siamo orgogliosamente figli: figli affezionati e gelosi, come si può esserlo del bene più prezioso che va alacremente difeso e protetto da ogni attacco e da ogni (sempre) possibile involuzione. Siamo disposti per questo perfino a legittimare la violenza, laddove essa appare come l'unico mezzo per porre fine a una condizione di brutale assoggettamento, di intollerabile perpetuazione del privilegio e della gerarchia. Per questo celebriamo la Rivoluzione francese come l'evento che inaugura la grande stagione egualitaria e progressista della modernità; per questo simpatizziamo con le lotte e le rivendicazioni del movimento operaio e socialista che preludono alle conquiste economiche e sociali del Novecento, che consideriamo sacrosante e irreversibili. Della violenza, certo, condanniamo gli eccessi, ma non lo spirito «rivoluzionario» che l'ha generata per lo meno nella sua stagione aurorale. Il nesso tra l'uguaglianza e la giustizia è insomma inciso come un marchio a fuoco nella nostra memoria storica e nel nostro immaginario: lottare per l'uguaglianza significa porre rimedio all'ingiustizia e conquistare una condizione sociale fondata su criteri di equità che garantiscano realmente a tutti il diritto a pari opportunità (economiche, politiche, sociali). Siamo dunque pronti a sostenere che l'uguaglianza prodotta da un sentimento di giustizia è ben diversa dall'uguaglianza patologica che scaturisce dall'invidia.

Ma in che cosa consiste propriamente questa differenza? Che cosa, in altri termini, ci consente di distinguere tra l'invidia e la giustizia? La domanda non deve sorprenderci e neppure scandalizzarci, anzi è più che legittima, visto che da più parti si tende invece a sottolineare una loro mescolanza: a insinuare cioè non solo che i confini tra le due sono molto più sfumati di quanto si creda, ma che la seconda, cioè la giustizia, trovi nella prima la sua fonte primaria. Tra i sostenitori di questa mescolanza possiamo evocare una fonte di tutto rispetto che sarebbe difficile ignorare. Alludo alle riflessioni di Freud che, da profondo indagatore della psiche umana, non esita a metterci di fronte alle ambivalenze di quest'ultima e alle inattese commistioni tra sentimenti che siamo invece inclini, razionalmente, a tenere distinti. In Psicologia delle masse e analisi dell'Io, dedicato alle radici della pulsione gregaria o sentimento comunitario, Freud riporta il caso del bambino che reagisce con angoscia all'arrivo di un fratellino e viene colto da gelosia in quanto questo minaccia di sottrargli l'amore dei genitori. Ma rendendosi conto che questa nuova presenza è ormai ineliminabile, egli si rassegnerà e tenderà a identificarsi con il fratello minore (e con altri successivi) cui lo unirà, d'ora in poi, un sentimento solidale. Ed è qui che si innesca una pretesa di uguaglianza, nella quale il senso di giustizia si mescola evidentemente con la dinamica dell'invidia: il bambino pretenderà infatti un trattamento uguale per tutti, in quanto, «data l'impossibilità di essere di per sé il preferito, quanto meno nessuno deve essere preferito da tutti». Non a caso Freud cita qui il celebre episodio biblico del re Salomone: quello in cui due donne che hanno appena partorito, l'una un bambino vivo, l'altra un bambino morto, si presentano dal re. Poiché entrambe si contendono il

figlio sopravvissuto, Salomone afferra la spada e propone di tagliare in due il bambino dandone a entrambe una metà. E mentre la prima madre è disposta a cederlo all'altra pur di risparmiare la vita del neonato, la falsa madre, mossa dall'invidia, preferirebbe far uccidere il bambino pur di toglierlo all'altra. Il saggio Salomone decreterà che il bambino venga assegnato alla prima madre, la quale ha dimostrato col suo gesto di amarlo davvero. L'amore viene premiato e l'invidia punita.

Tornando alla dinamica tra fratelli, Freud ci dice che poiché il bambino avverte che il desiderio di distinzione lo espone allo scacco e al fallimento, deciderà di fatto di rinunciarvi, ma pretenderà, sia pure inconsciamente, che nessun altro possa legittimamente farsene portatore. Ora, continua Freud con il disincanto di chi ben conosce le tortuosità della psiche umana, questa stessa dinamica è all'origine della giustizia sociale e del senso di solidarietà:

Ciò che in seguito troviamo operante nella società come spirito comunitario, spirito di corpo (esprit de corps) eccetera non smentisce la propria provenienza dall'invidia originaria. Nessuno deve voler emergere, ognuno deve voler essere e avere ciò che sono e hanno gli altri. «Giustizia sociale» significa che non consentiamo a noi stessi molte cose affinché anche gli altri debbano rinunciarvi o, ciò che è lo stesso, debbano aspirarvi.

Insomma, noi solidarizziamo con gli altri e ci identifichiamo con loro in quanto questa è l'unica via d'uscita rispetto al sentimento d'invidia che ci condurrebbe inesorabilmente al fallimento; e sostituiamo i nostri sentimenti negativi con la rivendicazione di giustizia e di uguaglianza. Freud peraltro non vede in questo processo niente di patologico; al contrario egli conclude che questa rivendicazione è «la radice della coscienza sociale e del sentimento del dovere», vale a dire di quella coscienza morale nella quale risiede il fondamento stesso del vivere civile.

Freud ci rivela indubbiamente un'importante verità. In primo luogo egli attira la nostra attenzione sul fatto che a monte delle nostre scelte morali non ci sono solo astratte decisioni razionali, bensì sempre un'energia pulsionale che lavora sotterraneamente e potentemente orientando le nostre credenze e il nostro agire (magari, potrei aggiungere, i filosofi morali facessero propria questa intuizione!). In secondo luogo, egli ci mostra che la stessa coesione sociale non può essere puramente affidata a fredde scelte contrattuali né contare su caldi ed edificanti sentimenti altruistici, ma è anche l'effetto inaspettatamente positivo di passioni negative. D'altra parte, potremmo chiederci, se Thomas Hobbes, alle origini della modernità, ha potuto fondare la nascita della società civile sulla paura, perché non si potrebbe riconoscere anche nell'invidia una spinta emotiva alla solidarietà e alla giustizia?

Eppure qualcosa ci trattiene dal generalizzare queste conclusioni; soprattutto quando c'è chi, ben lontano dalle sottigliezze freudiane e dalle conclusioni comunque edificanti, tende addirittura a vedere la giustizia come puro camuffamento dell'invidia e a schiacciare tout court il sentimento di giustizia sulla passione invidiosa.

Basti su questo un esempio inequivocabile. L'economista Friedrich von Hayek, strenuo sostenitore dell'espansione illimitata del libero mercato, sostiene in Legge, legislazione e libertà che la giustizia sociale altro non è che un

«miraggio». È cioè una pretesa del tutto illusoria e irrazionale, dietro la quale si nasconde in realtà una potente passione invidiosa da parte di coloro che, incapaci di accettare l'inevitabile squilibrio di una società libera, vorrebbero imbrigliare la dinamica spontanea della «mano invisibile» del mercato, finendo per ledere, con interventi perequativi autoritari, la stessa libertà degli individui: la quale si realizza solo nell'ordine spontaneo e senza regole del mercato e della concorrenza. Sappiamo bene come questa ideologia del mercato e della libertà illimitata torni ciclicamente a imporsi e a far presa sulle persone tutte le volte che, per le più diverse ragioni (crisi economiche, scarsità delle risorse, paura dell'altro) si impone la necessità di legittimare le disuguaglianze e di ristabilire le gerarchie, beffandosi della solidarietà e della coesione sociale. E di conseguenza, coloro che si ostinano a conservare un'affezione a questi valori sono accusati di un'anacronistica naïveté se non di uno spirito illiberale, a tutto vantaggio di politiche selvagge, evidentemente insensibili a problemi di giustizia e affossatrici di ogni residuo di welfare state, di cui vediamo tristi e pericolosi revivals anche nel nostro paese. Ma se ci si vuole opporre a questa diagnosi, non serve scandalizzarsi ingenuamente di fronte alla sua spregiudicatezza. È invece molto più efficace controbattere i suoi riduzionismi antropologici e psicologici e le conclusioni pretestuose che ne derivano. Direi di più: proprio perché non possiamo realisticamente escludere che ci siano situazioni in cui dietro la richiesta di giustizia e di uguaglianza agisce in verità qualcosa di meno nobile (siamo tutti figli del disincanto!), dobbiamo sforzarci di tracciare una chiara distinzione tra l'invidia e la giustizia; partendo in primo luogo da quelle che ne sono le fonti emotive.

Inaspettatamente, l'invito a procedere in questo senso ci viene da Nietzsche, malgrado il fatto che, come abbiamo visto, egli sia uno dei più feroci critici dell'uguaglianza. Ciò che lo spinge a sottolineare questa distinzione è indubbiamente, come al solito, un aristocratico sdegno verso quelli che egli considera gli ignobili mascheramenti del ressentiment. Ne sono stati protagonisti i cristiani delle origini che, secondo lui, spacciavano per bontà e giustizia ciò che non era altro che livore e spirito di vendetta: «a quel che pretendono non danno il nome di rivalsa, bensì di "trionfo della giustizia"; quel che essi odiano non è il loro nemico, no! Essi odiano l'ingiustizia, l'empietà», afferma Nietzsche con evidente sarcasmo in Genealogia della morale. Ma accade ancor oggi – egli aggiunge – che uomini deboli e risentiti, mossi solo da un desiderio di rivalsa e da «affetti di reazione» verso uomini e valori superiori, pretendano di porsi come i veri paladini di un nuovo ordine giusto. Bisogna dunque smascherare questa ricorrente menzogna, bisogna mostrare che mai la giustizia può scaturire da atteggiamenti puramente reattivi e vendicativi.

Che la diagnosi nietzschiana sia da assumere più nel suo spirito provocatorio e decostruttivo che nei suoi presunti effetti di verità l'abbiamo già detto, ed è fuori discussione: affermare che il cristianesimo è unicamente il prodotto della rivolta di «bestie del sottosuolo» animate dal risentimento sarebbe come dire che la Rivoluzione francese è opera di una plebaglia abietta e rancorosa, o che il comunismo è la vendetta di una classe di diseredati bramosi di appropriarsi del potere. Ed effettivamente non mancano coloro che la mettono in questi termini! Ma se stiamo attenti a non cadere nella pericolosa banalità di simili affermazioni, e se prendiamo le necessarie distanze dalla «schizofrenica»

antropologia di Nietzsche, possiamo cogliere nella radicalità della sua riflessione alcune intuizioni utili a illuminare il nesso giustizia-invidia. Possiamo sostanzialmente afferrare l'idea che la prima non deve essere in alcun modo contaminata da sentimenti puramente egoistici e interessati, come lo sono i cosiddetti «affetti di reazione» (vendetta, odio, invidia, risentimento), bensì deve fondarsi su criteri di imparzialità e di impersonalità, come quelli garantiti essenzialmente dalla legge e dalla tradizione del diritto. Mentre la vendetta e l'invidia tendono «ad attenersi unicamente al punto di vista del danneggiato e a far valere soltanto quello», al contrario, quando c'è giustizia, «l'occhio si esercita a un apprezzamento sempre più impersonale dell'azione, perfino l'occhio dello stesso danneggiato». Insomma, mentre ciò che anima lo sguardo invidioso (ancora la metafora dell'occhio!) è unicamente la difesa dei propri egoistici interessi, lo sguardo del giusto è capace di una valutazione imparziale delle cose, libera da biechi egoismi. Opportuna precisazione, quella di Nietzsche, che coglie appunto nell'imparzialità quello che è il nucleo peculiare della (vera) giustizia.

Anche qui, però, si

potrebbe avanzare un'obiezione relativa ai cosiddetti «affetti di reazione». Condannare tout court i sentimenti reattivi significa infatti svuotare l'idea di giustizia da uno degli impulsi che ne sono a fondamento, significa sottrarle quella molla (emotiva) fondamentale che è la lotta contro l'ingiustizia; e di conseguenza svalutare o disconoscere tutte quelle rivendicazioni di giustizia che partono dall'intollerabilità di una situazione ingiusta. In altri termini, non è affatto detto che ogni reazione scaturisca da sentimenti di vendetta, odio, risentimento. Essa può essere al contrario ispirata da una legittima ribellione e da un legittimo sdegno verso situazioni di insopportabile iniquità e disuguaglianza. Può scaturire, in altri termini, da una sana e autentica indignazione. È lo stesso Nietzsche, peraltro, a evocare, sia pure fugacemente, questo sentimento come una delle positive opportunità iscritte nell'uguaglianza. Dopo aver ribadito infatti, in un passo già richiamato

sopra di Umano, troppo umano, che l'uguaglianza produce invidia, egli sente il bisogno di puntualizzare che questa può dar luogo anche a un altro tipo di reazione affettiva – l'indignazione, appunto – nella quale risiede la molla emotiva per la richiesta di giustizia:

Così anche, nello

stato di uguaglianza, nasce l'indignazione per il fatto che a uno le cose vadano male al di sotto della sua dignità e uguaglianza, e a un secondo vadano bene al di sopra della sua uguaglianza: sono, questi, affetti di nature più nobili. Esse, nelle cose che sono indipendenti dall'arbitrio dell'uomo, sentono la mancanza di giustizia e di equità, cioè pretendono che quell'uguaglianza che l'uomo riconosce, venga poi riconosciuta anche dalla natura e dal caso; si adirano per il fatto che agli uguali le cose non vadano in modo uguale.

Dall'uguaglianza può

nascere, in altri termini, laddove essa venga nei fatti manifestamente sconfessata e tradita, un sacrosanto sdegno che si ribella a quella che viene sentita (e subita) come un'ingiustizia; riattivando quell'energia sorgiva e potente che è propria della passione dell'ira.

Ma che cos'è

propriamente l'indignazione, e che cosa ci consente di distinguerla dall'invidia? Se prendiamo per esempio la tassonomia cartesiana ne Le passioni dell'anima, le due passioni sembrano avere confini piuttosto sfumati: l'indignazione sembra cioè coincidere con quella che Cartesio definisce l'invidia giusta, la quale è piuttosto

una passione che un vizio, e che scaturisce «dal vedere capitare del bene a coloro che si pensano esserne immeritevoli». Ciò vuol dire che mentre l'invidia ingiusta è sempre e comunque afflizione per il bene degli altri, quella giusta e scusabile nasce invece dallo sdegno di fronte a beni e fortune acquisiti senza merito. Forse per questo, aggiunge Cartesio, i greci e Aristotele, che consideravano sempre l'invidia un vizio, hanno preferito dare il nome di indignazione all'invidia giusta, che si prova di fronte a un'ingiusta distribuzione dei beni. E infatti la distinzione di Aristotele è a questo proposito piuttosto netta, come vediamo nell'Etica Nicomachea: mentre l'invidia è sofferenza sempre e comunque, «in ogni circostanza», di fronte al successo e alla fortuna dell'altro (o al proprio insuccesso e sfortuna), l'indignazione (nemesis) insorge laddove questi successi appaiono chiaramente come infondati e immeritati.

Il mito stesso ci conferma questa accezione: se è vero infatti che Nemesi è la dea della vendetta, essa è anche la dea della giustizia distributiva; e al contrario delle Moire, che decidono del destino degli uomini fin dalla loro nascita, indipendentemente dal merito, Nemesi assegna ricompense o castighi agli uomini a seconda delle azioni che essi compiono. Perciò tra i due casi estremi, cioè tra l'abulica incapacità degli uomini di affermare se stessi e di adirarsi di fronte alle indegne fortune degli altri (o alle proprie sfortune), e l'invidia che li fa soffrire anche delle fortune meritate altrui, Aristotele, sempre amante della mesotès, pone l'indignazione: cioè l'ira legittima di fronte a coloro che godono di successi e privilegi senza merito. Egli afferma infatti nell'Etica Eudemia: «La disposizione di mezzo di questi sentimenti è quella dello sdegno, che gli antichi chiamarono Nemesi, cioè l'addolorarsi per le sventure e le fortune che siano immeritate e il godere di quelle meritate».

L'opposizione tra l'indignazione e l'invidia richiama quella, di cui abbiamo già parlato, tra l'ira e l'invidia; e presuppone di fatto un'assoluzione della prima quando essa insorge, quale energia gravida di un desiderio di cambiamento e di riscatto, di fronte all'ingiustizia. Ma non è tutto. Questa faccenda del merito, sottolineata da Aristotele, getta una luce ulteriore sul nesso tra giustizia e uguaglianza in quanto ci introduce a un'idea più complessa di uguaglianza. Se siamo in grado di valutare e riconoscere i meriti dell'altro, vuol dire che, pur considerandoci uguali, siamo disposti ad ammettere la presenza di differenze, e ad accettare un principio di distribuzione dei beni che tenga conto dei diversi meriti, talenti, capacità di ognuno. Sappiamo bene che, almeno per quanto riguarda Aristotele, l'applicazione di questo principio si limita solo ai cittadini liberi ed eguali della polis ed esclude coloro che non hanno accesso alla cittadinanza (donne, schiavi e così via). Ma qui ciò che ci interessa è il configurarsi di una peculiare logica della giustizia che è quella della giustizia distributiva, la quale, come il filosofo ribadisce nell'Etica Nicomachea, adotta un criterio di ripartizione proporzionale dei beni rispettoso delle differenze. E riconoscere la legittimità delle differenze significa scongiurare il pericolo di quell'egualitarismo omologante e livellatore, intollerante di ogni forma di distinzione, che è, lo abbiamo visto con Tocqueville, il frutto patologico dell'invidia.

Può forse meravigliarci che questa sensibilità alle differenze ricompaia, nel contesto della modernità, in un autore, come Rousseau, che dell'uguaglianza è stato il vero paladino, tanto da

essere oggetto della sferzante e ricorrente critica nietzschiana, come in questo passo del Crepuscolo degli idoli: «Ma Rousseau... dove voleva lui in verità tornare? ... La dottrina dell'uguaglianza!... Ma non c'è tossico più velenoso: essa infatti sembra predicata dalla giustizia stessa, mentre invece è la fine della giustizia». Eppure Rousseau, che Nietzsche non esita a identificare con l'uomo del risentimento, approda, alla fine del Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini, a conclusioni simili a quelle aristoteliche (superfluo forse precisare che qui l'uguaglianza è diventata, diversamente che nella polis, un diritto e un valore universale). La sua critica radicale dell'ingiustizia e dell'ineguaglianza prodotte dalla società, vale a dire dell'ineguaglianza morale e politica che pervade la società borghese emergente, non si traduce nella difesa indiscriminata di un piatto egualitarismo, che finirebbe per ledere quel valore sacro e inviolabile che è la libertà. Tocchiamo qui, evidentemente, quel gran dilemma che attraversa l'intera modernità, e che riguarda il rapporto tra l'uguaglianza e la libertà. Rousseau ne è ben consapevole ed è troppo amante della libertà dei singoli per aderire a un'immagine livellatrice della società, come pretende Nietzsche. Egli apprezza le differenze naturali e si spinge fino al punto di difendere una forma di uguaglianza proporzionale e moderata che riconosca le distinzioni morali e politiche purché esse siano in accordo con le differenze stabilite dalla natura, vale a dire con le differenze di talento, meriti e capacità:

«Risulta inoltre che l'ineguaglianza morale, autorizzata dal diritto positivo, è contraria al diritto naturale ogni volta che non sia proporzionale all'ineguaglianza fisica». L'uguaglianza, in questo senso, non è un fine in sé, ma è piuttosto un mezzo, la condizione necessaria per la realizzazione della libertà e della felicità dei singoli individui. E l'espressione peculiare di questo «egualitarismo antilivellatore» è la giustizia distributiva che, come aveva ben colto la saggezza degli ateniesi, assegna benefici secondo i meriti di ciascun cittadino: «come tutti i membri dello Stato devono prestargli servizi proporzionati alle loro capacità e alla loro forza, così i cittadini a loro volta devono essere distinti e favoriti in proporzione ai loro servizi». Una conclusione che forse sarebbe piaciuta a Tocqueville, in quanto si oppone alla rozzezza di un egualitarismo omologante e privo di differenziazioni; e che forse sarebbe stata condivisa anche da Nietzsche se, nel leggere Rousseau, avesse per un momento deposto le armi affilate del suo aristocraticismo.

Ma è fuor di dubbio che ne troviamo sorprendentemente delle risonanze nella difesa marxiana del comunismo e della lotta di classe da cui, se dessimo retta ai suoi critici più superficiali (se non, in malafede!), ci aspetteremmo magari una totale adesione all'uguaglianza indifferenziata. In realtà Marx è ben attento a distinguere un'immagine emancipativa di comunismo dal cosiddetto comunismo rozzo e volgare. È solo quest'ultimo infatti che aspira a un livellamento universale e osteggia le distinzioni; proprio in quanto, egli aggiunge riportandoci direttamente al nostro tema, esso trova radici nell'invidia: «Il comunismo rozzo non è che il compimento di questa invidia e di questo livellamento partendo dalla rappresentazione minima. Egli ha una misura determinata e limitata» (Manifesto del Partito Comunista). In altri termini, con buona pace di Helmut Schoeck e di coloro che vedono nel progetto comunista solo una manifestazione ipocrita di poco nobili impulsi, Marx ci dice che ciò si può affermare solo delle sue forme grossolane e puramente rivendicative; e che al

contrario questo progetto include la valorizzazione delle differenze. Va precisato che rispetto a Rousseau, con cui pure converge nella critica radicale della società borghese, Marx compie un passo ulteriore consentito dalla sua visione utopica della società futura, come emerge soprattutto nella Critica al programma di Gotha. Entrambi, infatti, auspicano un'uguaglianza che si fondi sul riconoscimento delle differenze individuali. Ma mentre Rousseau vuole soprattutto il riconoscimento dei meriti individuali e una società che sappia apprezzare le diverse capacità e talenti, Marx si preoccupa invece della differenza dei bisogni; e auspica una società che sappia tener conto dei diversi bisogni di ognuno così da compensare le differenze naturali dei meno dotati e da impedire che queste possano trasformarsi in disuguaglianze e privilegi sociali: «Da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni». Sogno utopico del comunismo, certo, naufragato sotto le dure sfide della realtà, ma gravido del desiderio di sovvertimento dei valori e di trasformazione del mondo che forse si è ormai definitivamente inaridito, ma che in nessun caso possiamo trovare all'origine della passione invidiosa.

Resta dunque il fatto che almeno una lezione possiamo trarre da tutte queste considerazioni: l'uguaglianza è una conquista irreversibile della modernità, purché essa venga sostenuta non dall'invidia, ma da un sentimento di giustizia. Nel primo caso, essa sfocia infatti in un egualitarismo livellatore lesivo della libertà, mentre nel secondo appare capace di accogliere e contenere le differenze.

A questo punto però sorge un altro problema: se il rispetto delle differenze di merito (quelle rousseauiane, per intendersi) rischia sempre di tradursi nella sanzione di privilegi sociali, e il rispetto delle differenze nei bisogni (quelle marxiane) appartiene al meraviglioso e irreale mondo dell'utopia, quali differenze sono compatibili con un progetto di società che voglia almeno perseguire un obiettivo di maggiore equità e cooperazione? Insomma, una volta acquisita la consapevolezza che l'uguaglianza perfetta non solo non è realizzabile, ma non è nemmeno auspicabile poiché irrigidisce la società in un immobilismo avvelenato dall'invidia e in un piatto conformismo, come si fa a coniugare uguaglianza e differenza in un modo che sia sostenibile e vantaggioso per tutti? Una risposta, come vedremo non priva di problemi, la troviamo nell'imponente riflessione che negli ultimi decenni del Novecento John Rawls ha dedicato al tema della giustizia nell'opera ben nota Una teoria della giustizia. Una risposta, diciamolo subito, all'insegna di un understatement proprio di chi, di fronte al naufragio di ogni prospettiva radicale (si può ancora dire rivoluzionaria?) tenta comunque di individuare le strategie emancipative per una società più giusta o, per dirla con Avishai Margalit, «più decente». Rawls propone però una strana mescolanza di realismo e fiducia razionalistica che, soprattutto rispetto al problema dell'invidia, approda ad alcune discutibili ambiguità.

Premesso che la società è «un sistema di cooperazione teso ad avvantaggiare coloro che vi partecipano», e che allo stesso tempo essa è inevitabilmente caratterizzata da un conflitto di interessi tra individui tesi a ottenere per sé il massimo di benefici e il minimo di oneri, Rawls si chiede su quali principi sia possibile organizzare una società giusta, la quale realizzi una ripartizione di costi e benefici che risulti equa per tutti ai fini della cooperazione sociale. Questi principi, egli risponde, sono quelli scelti da individui liberi, uguali e razionali – e, si badi bene, non soggetti all'invidia – che stipulano un accordo originario a partire da un criterio

di imparzialità, consentito dal fatto che essi agiscono sotto un «velo di ignoranza»: senza sapere cioè quali sono i loro talenti e le loro particolari doti né il posto che occuperanno nella società. Mentre il primo principio riguarda, of course, la garanzia delle libertà democratiche fondamentali, il secondo, decisamente più problematico, riguarda la reintroduzione di forme di ineguaglianza. Proprio perché non conoscono ciò che toccherà a ognuno di loro, argomenta Rawls, essi accetteranno anche una distribuzione ineguale dei beni (come per esempio una maggiore quantità per gli individui più produttivi e intraprendenti) purché questa vada ad aumentare la dotazione di beni di ognuno, anche, e soprattutto, dei meno avvantaggiati. Si tratta del cosiddetto «principio di differenza», secondo il quale un'ineguaglianza che produce vantaggi per tutti è preferibile a un'uguaglianza perfetta ma meno redditizia. Insomma,

si presume che anche i meno fortunati sarebbero disposti a pagare il prezzo di una disuguaglianza moderata, se ciò promettesse loro di avere comunque di più di ciò che otterrebbero in una situazione di uguaglianza rigorosa e intransigente.

Mi guardo bene qui dall'entrare nel merito delle implicazioni sociali e politiche di un modello di giustizia che, tra entusiasti e critici, ha fatto versare per decenni fiumi d'inchiostro. E non a caso, si potrebbe aggiungere, visto che questo modello si propone come risposta ai problemi delle democrazie contemporanee, complesse, conflittuali e pluraliste; problemi con i quali, è inutile dirlo, sia Rousseau sia Marx erano ben lungi dal doversi confrontare. Ciò che però ci interessa è evidentemente la sua connessione con il tema dell'invidia. E a questo proposito, il ragionamento diventa un po' tortuoso. Rawls infatti si rende conto, dopo averlo escluso dall'orizzonte della posizione originaria, che il problema dell'invidia non si può eludere: «Ho quindi assunto, per ragioni sia di semplicità sia di teoria morale, un'assenza di invidia e una mancanza di conoscenza delle psicologie speciali. Ciò nonostante, queste inclinazioni esistono e bisogna in qualche modo tenerne conto». Forse, aggiungo io, sarebbe stato meglio includerla fin dall'inizio, evitando di presupporre (in base a quale criterio, poi?) individui senza carne né sangue, ragionevoli e privi di passioni; simili, come ha suggerito per esempio Jean-Pierre Dupuy ne Il sacrificio e l'invidia, a evanescenti ectoplasmi.

Certo è, prosegue comunque Rawls, che il problema dell'invidia non può essere eluso soprattutto quando si presuppone il principio di differenza, poiché le ineguaglianze sanzionate da questo principio «possono essere tanto grandi da stimolare l'invidia a un livello socialmente pericoloso». Bisogna aggiungere che l'invidia viene qui descritta con i suoi attributi più negativi. Non solo se ne ribadisce l'origine da un senso di impotenza e da una mancanza di fiducia nel proprio valore, ma si afferma che essa è la tendenza a vedere in modo ostile il maggior bene di altri anche se il fatto che siano più fortunati di noi non toglie nulla alla nostra condizione. Insomma, la passione invidiosa

dà origine a quella condotta autolesionista che ci spinge a rinunciare ai nostri stessi vantaggi e a peggiorare la nostra situazione pur di non accordare benefici e privilegi agli altri. Tuttavia, conclude Rawls, una società giusta riesce a contenerne e limitarne gli effetti in quanto rafforza l'autostima dei meno avvantaggiati e il rispetto dei loro diritti, riduce di fatto al minimo le disuguaglianze ed evita che i più fortunati ostentino i loro vantaggi umiliando i meno fortunati.

Su questo non ci sarebbe in prima istanza niente da obiettare, soprattutto se si assume l'idea di giustizia come un'idea regolatrice che tenta di rimediare alla contingenza di una

società attraversata da istanze plurali e conflittuali («il fatto del pluralismo») che rendono arduo ottenere forme di cooperazione. Rawls ci vuol mostrare, insomma, che malgrado le nostre passioni, differenze e conflitti, inevitabili in una democrazia complessa, possiamo almeno metterci d'accordo su alcuni principi di cooperazione e avvicinarci a un mondo più giusto. Un mondo in cui le disuguaglianze sociali sarebbero tollerate in quanto non si basano su gerarchie ereditate o di merito, ma solo su differenze naturali e contingenti, e in quanto finiscono per favorire anche coloro che si trovano in fondo alla scala sociale (garantendo loro maggiore benessere rispetto a una situazione di perfetta uguaglianza). Tuttavia, prescindendo qui dalle implicazioni etiche e politiche di questa soluzione, resta un problema, relativo proprio all'invidia, con cui evidentemente Rawls non fa i conti fino in fondo; un problema che con la consueta irriverenza e corrosività viene segnalato da Slavoj Žižek ne La violenza invisibile: «quello di cui Rawls non si rende conto è il fatto che una società di questo tipo creerebbe le condizioni per un'incontrollabile esplosione di risentimento: vivendo in una tale società, saprei che il mio status è pienamente "giustificato", e perciò non potrei ricorrere al sotterfugio di attribuire il mio fallimento all'ingiustizia sociale». Insomma, una società giusta basata sul principio di differenza finirebbe per mettere i meno avvantaggiati, nel caso non fossero disposti ad accettarne le condizioni, con le spalle al muro, privandoli persino della possibilità di ribellarsi a quella che percepiscono come un'ingiustizia. E di conseguenza essa finirebbe per tornare ad alimentare l'invidia e il risentimento contro coloro che legittimano i loro privilegi, sia pure solo (sic!) in base a differenze naturali e contingenti.

Il paradosso sta dunque nel fatto che in questo caso non solo la giustizia non risolve il problema dell'invidia, ma può addirittura provocarne una nuova esplosione. Se è vero allora che un'uguaglianza livellatrice stimola particolarmente l'invidia, anche un'uguaglianza inclusiva delle differenze può riattivarne il potere distruttivo, malgrado la ragionevolezza delle giustificazioni. L'invidia è un mostro a mille teste che si fa beffe della ragionevolezza e non tollera distinzioni; ed è sempre in agguato, pronta a sfidare persino le soluzioni proposte con le migliori intenzioni. Questo non vuol dire, come premesso all'inizio, che non si debba tenere ferma la distinzione tra invidia e giustizia, sottolineando, di quest'ultima, quel criterio di imparzialità delle scelte che è indubbiamente il primo passo per un'equa distribuzione delle risorse e per una «società decente», capace di garantire a tutti un accesso alla ricchezza e una tutela dall'ingiustizia e dalle ineguaglianze. Forse però dobbiamo presupporre anche altre strategie, che non si affidino solo a scelte sociali e razionali, ma che prevedano la possibilità di combattere l'invidia in primo luogo sul piano soggettivo ed emotivo.

Vorrei in altri termini suggerire l'idea, su cui tornerò più avanti, che si possano contrastare le passioni distruttive solo «controbilanciandole», per usare il termine proposto da Hirschman ne Le passioni e gli interessi, con altre passioni.

Può trattarsi di passioni solidali (per esempio la pietas o l'empatia), o di passioni di lotta (per esempio l'indignazione), come le chiama Michael Walzer in Ragione e passione. In ogni caso, dovranno essere passioni che incrinino alla radice quella logica individualistica e utilitaristica dalla quale la stessa invidia trae il suo principale alimento. In fondo, era questo il messaggio di Freud quando

invitava a combattere Thanatos, la forza della disgregazione, con Eros, la forza di coesione, precisando oltretutto che si tratta sempre di un processo interminabile e mai definitivo, di cui non possiamo che accettare la provvisorietà e la precarietà, rinnovando ogni volta la nostra disponibilità a un estenuante corpo a corpo con noi stessi. Le passioni si combattono con le passioni: di conseguenza, una società giusta può essere efficace solo se tiene conto di questa ineludibile verità e se è in grado di stimolare nei suoi membri le energie emotive capaci di supportare la ragionevolezza dei suoi principi.

Capitolo quinto
Invidiare o essere invidiati

1.

Chi sono gli invidiati?

Finora abbiamo parlato degli invidiosi. Facciamo adesso una prima pausa nella ricostruzione storica per affrontare, sia pure brevemente, il problema degli invidiati: di coloro cioè che di questa passione sono l'oggetto.

Chi sono dunque gli invidiati? Diciamo subito che oggetto di invidia può essere chiunque, almeno una volta nella vita, compreso chi è prevalentemente invidioso; e che può esserlo anche chi meno sospetteremmo, come coloro che si trovano al fondo della scala sociale. Capita infatti, per fare l'esempio più paradossale, che un ricco possa invidiare un povero perché lo vede circondato da quegli affetti e da quel calore a cui egli ha di fatto dovuto rinunciare per perseguire potere e privilegi. La filmografia del Novecento, sia quella hollywoodiana sia quella di casa nostra, ci offre vari esempi di questo tipo: ricchi manager o imprenditori che a un certo punto si accorgono di aver pagato cara la loro ricchezza al prezzo della solitudine e della perdita di famiglia e amici; e che si scoprono a gettare uno sguardo nostalgico su un parente o su un amico povero prima evitato e compatito. Forse si tratta di eccezioni, qualche volta non prive di retorica, su cui l'immaginario intellettuale e artistico ama indulgere per esercitare il suo spirito critico e denunciare le possibili derive di una società schiava del mito del successo e del potere. Ma sono comunque significative e rivelatrici. Sul fatto che qualcuno meno dotato possa paradossalmente diventare l'invidiato di turno si potrebbero portare altri esempi. Basti pensare al caso di una donna bella, ricca e dotata di tutto ciò che si può desiderare, la quale si vede sottrarre dall'amica, meno bella, più povera e persino un po' scialba, l'amore di un uomo che era sicura di poter facilmente conquistare; o a quello della scrittrice sofisticata che vede avanzare nel successo intellettuale l'amica ritenuta un po' oca. Qui però entriamo nello scottante tema dell'invidia femminile, su cui tornerò fra breve.

Tale è in ogni caso la forza dell'invidia e la sua imprevedibilità che essa può dirigersi anche verso persone a noi inferiori (o che noi consideriamo tali) solo perché esse possiedono

quell'unica cosa in più che noi, pur con tutti i nostri privilegi, non riusciamo ad avere. Per lo più però, sono oggetto di invidia coloro che godono ai nostri occhi di una situazione di superiorità, sia essa materiale (ricchezza), intellettuale (intelligenza e prestigio), o estetica (bellezza), la quale ci ferisce, come si è visto, in quanto ci ricorda la nostra inferiorità e impotenza. Lo sanno bene i ricchi, come aveva intuito Adam Smith, di essere sempre preda dello sguardo malevolo degli altri; così come lo sanno gli intellettuali che godono di grande fama, o le donne attraenti che mietono vittime con il loro potere di seduzione. Certo, c'è sempre bisogno di una commensurabilità che rende possibile il confronto: «i re [diceva Bacone] non sono invidiati che dai re». Altrimenti, per così dire, non c'è gara, e di conseguenza non c'è invidia. Il proprietario di un'azienda prospera non sarà invidiato dai suoi operai che badano a sbarcare il lunario, ma da un altro imprenditore magari in difficoltà; lo scrittore famoso non sarà invidiato dai suoi anonimi lettori che al contrario gli sono grati per il piacere che ricavano dai suoi romanzi, ma da altri scrittori meno noti; e la bellissima star non attirerà il rancore della commessa di negozio che al contrario la venera, bensì dalle attrici sue antagoniste. Poiché l'invidia, come abbiamo detto, nasce nella prossimità, gli invidiati dovranno stare in guardia soprattutto da coloro che sono più vicini o affini. Ma non solo. Essi saranno tanto più oggetto di disappunto e di rancore quanto più il loro successo è immediato e non giustificato da una dotazione di partenza. Dice a questo proposito Bacone:

> L'ascesa di persone di nobile lignaggio è meno invidiata, perché appare una giusta conseguenza della nascita, inoltre non sempre aggiunge molto alla loro fortuna, e l'invidia fa come i raggi del sole, che battono più roventi su una sponda o un terreno scosceso, che non su un terreno piatto. Per la stessa ragione coloro che vengono promossi per gradi, sono meno invidiati di quelli che lo siano tutto a un tratto e con un balzo. Possiamo insomma sopportare le ulteriori conquiste di chi nasce ricco o potente, ma non gli improvvisi colpi di fortuna di chi parte dal nulla o dal basso, soprattutto quando ci sembrano del tutto immeritati. In questo, bisogna ammetterlo, c'è ancora qualcosa di razionalmente comprensibile, e lo diventa ancor più nelle società democratiche, nelle quali la baconiana giustificazione per nascita è completamente scomparsa e ognuno si sente in diritto di «arrivare» in virtù di una presupposta uguaglianza. Più sorprendente è invece il caso di quelle persone che, pur non essendo dotate di particolari risorse, sono comunque destinate a suscitare invidia e a diventare misteriosamente l'oggetto di proiezioni negative: magari a causa di un atteggiamento, di un tono di voce, o di un silenzio di troppo; o addirittura a causa della loro indifferenza che appare come un'ingiuria a chi è abituato a rotolarsi nelle torbide acque del rancore. C'è, a questo proposito, una breve ma fulminante affermazione di Melanie Klein in quell'intenso libro che è Invidia e gratitudine, che sembra cogliere proprio questo tipo di situazione: «Causa particolare di invidia è la relativa mancanza di essa negli altri». Vale a dire che chi (beato lui o lei) è, o perlomeno appare, privo dei tormenti di questa passione, rischia paradossalmente di diventare il bersaglio favorito dei suoi strali avvelenati, perché viene percepito come un'intollerabile provocazione vivente. E infine, restando in una prospettiva analoga a questa, non si può trascurare quell'invidia che colpisce i buoni e virtuosi i quali, come Billy

Budd, stanno lì a ricordarci (perché ancora ce ne sono!) com'era bello e sublime il mondo edenico dell'innocenza, ormai irrimediabilmente perduto.

2.

Paura e desiderio dell'invidia altrui

E allora? Se gli invidiati possono essere sia gli inferiori che i superiori, quelli che hanno tutto e quelli che hanno poco, i consapevoli e gli ignari, gli arrivisti e i virtuosi, ciò vuol dire che nessuno è davvero al riparo dallo sguardo malevolo dell'altro. E che di conseguenza la paura dell'invidia altrui si rivela essere un'ansia primordiale e universale, che può colpire tutti, anche se in modo più o meno consapevole. La paura di essere invidiati ha, per così dire, radici archetipiche, in quanto nasce, anche in un mondo secolarizzato e disincantato, dal timore di sfidare quella che i greci chiamavano l'invidia degli dei: dal timore cioè di incorrere nella punizione per le nostre fortune e i nostri successi. «Temiamo sempre l'invidia quando ci pensiamo più felici di altri», diceva Mandeville, cogliendo acutamente quel sottile meccanismo psicologico in virtù del quale siamo riluttanti ad accettare la nostra felicità, perché ci sentiamo oppressi dal peso della sua «insostenibile leggerezza».

Forse questa sorta di disagio, che potremmo definire l'inquietudine nel bene, fa parte del Dna della tradizione occidentale, forse è una costante della natura umana; certo è che l'invidia degli altri ci pone spesso di fronte a un ulteriore paradosso della nostra vita affettiva, le cui tortuosità non smettono mai di sorprenderci. Sul piano psicologico, infatti, questa inquietudine si trasforma per lo più in quel fastidioso e inatteso «senso di colpa» che ci coglie nei momenti di maggiore successo e appagamento; e che, gettando un'ombra sulla nostra condizione, serve a controbilanciare l'eccesso di felicità e la paura che ne deriva.

Ma di cosa abbiamo paura? Temiamo che il nostro benessere attiri lo sguardo malevolo degli altri: che scateni cioè quell'evil eye, di cui abbiamo già parlato e di cui ritroviamo tracce in epoche remote e nelle più antiche culture, se è vero che neppure i greci ne erano immuni. Non solo, infatti, esso compare nella letteratura alta di Eschilo o di Pindaro, ma anche in autori più rappresentativi della scienza popolare come Plutarco o Eliodoro, che sapevano evidentemente di far presa su una vasta audience. Essi mettevano in guardia dal potere di fascinazione dell'occhio maligno (baskania), che riesce a penetrare in noi attraverso gli occhi, il naso e il respiro allo scopo di danneggiarci, provocando sofferenza, malattia e magari morte, come è accaduto a uno dei grandi invidiati della storia, cioè Socrate, di cui ci narra Platone nell'Apologia. Ma anche dopo i greci, nessuna cultura, dall'antica Roma alla patristica cristiana, sembra ignorare la potenza dell'evil eye; tanto che la paura che esso suscita resiste intatta fino ai nostri giorni, depositandosi in particolare in quella diffusa credenza popolare che tutti ben conosciamo e di cui, a dispetto dell'ironia con cui ci capita di parlarne, siamo tutti, in fondo, un po' partecipi: la credenza nel malocchio.

Un caso estremo di

questa credenza, che possiamo trarre da una fonte alta e autorevole, è quello, ricordato da Canetti in Massa e potere, della paura del risentimento dei morti da parte dei vivi; paura che ha dato probabilmente origine all'universale usanza di chiudere gli occhi ai morti per evitare di diventare vittime del loro sguardo invidioso. Ma in generale, la saggezza popolare ha elaborato nel corso del tempo una gran quantità di pratiche magiche e superstiziose per combattere il malocchio. Schoeck ci racconta, attraverso un'abbondanza di esempi, come persino nelle comunità primitive, sulle quali siamo soliti proiettare una paradisiaca condizione di pace, di armonia e di buoni sentimenti, si mettano in atto meccanismi rituali per scongiurare l'invidia, adottando per lo più pratiche di magia (malefica) tese a ristabilire l'equilibrio sociale. E ancora Bacone, agli albori della illuminata modernità, sembra essere convinto che una delle strategie possibili per contrastare l'invidia sia quella di sottrarsi al malocchio deviandolo magicamente su altri: «L'atto dell'invidia ha in sé qualcosa di magico, per cui non c'è altra cura se non quella della magia, cioè risolvere il malocchio (così viene definito) e gettarlo su un altro».

Dove la cultura popolare conserva una sua freschezza e una sua forza autonoma, sia pure parallelamente ai disincantati progressi della ragione, la paura del malocchio non solo permane, ma continua a suscitare prevalentemente risposte di tipo magico. Come accade nel Brasile raccontatoci da Zuenir Ventura nel romanzo-inchiesta Invidia, nel quale santoni e fattucchiere, amuleti ed esorcismi abbondano ancora nel corpo stesso delle metropoli, attirando folle di individui desiderosi di liberarsi delle cosiddette negatività. Tra l'altro, è meglio a quanto pare non scherzarci troppo con quella magia, perché quegli stessi poteri occulti a cui i brasiliani si rivolgono per scongiurare il negativo possono ritorcersi contro di loro se non sono consultati con sufficiente rispetto e con la dovuta fiducia. Ecco perché, ci narra ancora Ventura con citazioni autobiografiche, fu percorso da un brivido quando, al primo incontro con un'autorevole santona (mae-de-santo) di Rio, si sentì apostrofare da questa con una frase che suonò come una maledizione: «Tu porti un carico molto negativo, dovresti stare attento». La paura del malocchio ci immette nel mondo dell'occulto; in quel mondo oscuro e fascinoso di pratiche magiche e di malefici che ha ancora il potere di suscitare in noi un sentimento ambivalente e misterioso di attrazione e repulsione. Può anche capitare che, spinti dal desiderio di risolvere una situazione di fallimento, di perdita di beni o di malattia, ci affidiamo irrazionalmente a coloro che sfruttano questa paura e ne veniamo risucchiati fino a perdere il controllo sulla nostra vita; come ci testimoniano i non pochi e sconcertanti episodi di maghi e cartomanti senza scrupoli (chi non ricorda la nostrana e ineffabile Vanna Marchi?) che si arricchiscono sulla pelle di persone indifese, prese nel laccio della superstizione.

C'è però anche un lato più leggero e divertente della credenza nel malocchio che emerge se ci spostiamo in area mediterranea e nel folklore di casa nostra, su cui teatro e cinematografia si sono parecchio sbizzarriti. Un esempio significativo è la commedia Non ti pago! del grande Eduardo de Filippo: qui il proprietario di un banco del lotto invidia a morte un giovane che lavora per lui il quale vince sempre usando numeri suggeriti dal padre defunto del protagonista, che al contrario non riceve mai dal genitore l'imbeccata giusta. Poiché il giovane dorme nella vecchia stanza del protagonista, questi è convinto di essere lui il vero destinatario dei suggerimenti del padre; perciò, roso

dall'invidia, reclama i propri diritti e maledice il giovane invocando su di lui la vendetta del padre morto. Al giovane a questo punto non resta che cedere per sottrarsi alla maledizione, e riconoscere al padrone il diritto alle vincite. Entriamo qui propriamente nel tema della iettatura che molto spazio ha nell'immaginario del sud Italia e che a volte ha dato luogo a soluzioni, per così dire, decisamente originali, come nel caso raccontato nell'episodio La patente del film di Luigi Zampa Questa è la vita del 1954, tratto nientemeno che da un racconto di Luigi Pirandello. Qui Totò interpreta il personaggio di Rosario Chiarchiaro che, perseguitato dalla fama di essere un menagramo, chiede e ottiene dal giudice la patente di iettatore, facendone la propria forza e opponendo, per così dire, un rimedio omeopatico alla potenza del malocchio (vedi inserto, fig. 4).

Ne deduciamo che la

paura del malocchio è una di quelle espressioni di permanenza dell'arcaico nel moderno che non dobbiamo mai sottovalutare. Essa produce tra l'altro effetti di autoisolamento in quanto spinge le persone a chiudersi in se stesse, a tenere per sé i propri progetti e le proprie speranze, e dunque a ostacolare processi di condivisione. Inoltre, non dobbiamo considerarla obsoleta e residuale. Essa permane infatti, sia pure sotto mentite spoglie, in tutte quelle strategie di difesa che, ancora oggi, chi si sente invidiato mette in atto per scongiurare, metaforicamente, la maledizione degli altri, quale incarnazione prosaica dell'invidia degli dei. «Chi è oggetto di invidia [dicono infatti gli psicologi Ann e Barry Ulanov] si sente privato della sua identità e dei propri sentimenti, ridotto a una mera immagine, una specie di bidone della spazzatura dove l'invidioso può gettare i suoi rifiuti». Si tratta però di strategie che per lo più si rivelano fallimentari poiché l'invidia non si lascia facilmente ingannare. Tra queste, c'è per esempio la tendenza a ridimensionare il proprio successo fingendo che non sia poi questa gran cosa (sì, ho vinto il concorso, ma tu col tuo lavoro guadagni più di me!), o di svalutare l'oggetto dell'invidia (ho una bella casa, è vero, ma sapessi come sono odiosi e fastidiosi i vicini!). Si assume insomma un

atteggiamento di moderazione, o addirittura di autosvalutazione, per prevenire o placare il livore dell'altro, senza rendersi conto che spesso ciò può apparire quasi un atto di superbia; come osserva per esempio, con il suo proverbiale acume, La Rochefoucauld: «La moderazione è il timore di incorrere nell'invidia e nel disprezzo che meritano coloro che si inebriano della loro felicità; è vana ostentazione di forza d'animo. La moderazione degli uomini al culmine della loro ascesa è desiderio di apparire più grandi del loro successo».

È indubbio che

ostentare la propria superiorità è il modo più infallibile per attirare lo sguardo malevolo, ma è altrettanto prevedibile che nasconderla con furbizia e svalutarla artificiosamente può scatenare una reazione ancora più forte da parte dell'altro, che si sente bellamente preso in giro; tanto più quanto più l'invidiato si sforza di attribuire il proprio successo alla fortuna, o a un benevolo destino, chiamandosi fuori da ogni personale e diretta responsabilità. «Sono più soggetti all'invidia [dice Bacone] coloro che ostentano la grandezza delle proprie fortune in modo arrogante e superbo [...] è altrettanto vero che il gestire la grandezza in modo semplice e aperto (senza arroganza e vanagloria), attira l'invidia meno che l'avere un modo di fare scaltro e malizioso». Questa ammonizione non vale solo per coloro che si limitano a fingere ipocritamente un prudenziale understatement tinto di fatalismo, ma anche, e forse ancor più, per coloro che quasi provano a suscitare la compassione degli altri, insistendo sulle difficoltà, sulle rinunce e sugli ostacoli che hanno dovuto superare per ottenere certi obiettivi. È curioso notare

tra l'altro che Bacone attribuisce questo tipo di strategia ai politici in particolare, i quali ovviamente la sanno lunga su come tener buone le masse: «Perciò si vedrà che i politici più acuti e seri, al massimo della carriera, si dolgono continuamente del tipo di vita che conducono, salmodiando quanta patimur; non che sentano così, ma unicamente per ridurre il margine dell'invidia».

Parallelamente, però, a quelle che possiamo definire strategie di dissimulazione, ci sono reazioni difensive che incidono più profondamente sull'identità individuale e sulle relazioni sociali, in quanto danno origine a nuove forme di comportamento e di comunicazione. Basti pensare a quel fenomeno peculiare della storia recente (dell'Occidente), di cui abbiamo già parlato, che è il conformismo. Siamo così ansiosi di ottenere l'approvazione degli altri e di scongiurarne la malevolenza, che finiamo per comportarci secondo le loro aspettative, mettendo in atto quella dinamica mimetica che ci spinge a essere come loro. Accade in questo caso che il senso di colpa per la propria distinzione e per il proprio successo spinga le persone a uniformarsi ai codici collettivi, e ad accettare di fatto una sorta di livellamento: il quale presuppone qui non più (solo) la volontà di abbassare l'altro al proprio livello, ma di abbassare se stessi al livello dell'altro. Le persone rinunciano, per lo più inconsciamente, a quell'originalità e a quella distinzione che comporterebbero un costo troppo pesante da sopportare. Salvo poi costruire, come ci insegna in primis la società americana, quel mito del successo il quale altro non è che il risvolto speculare della tendenza al conformismo, poiché promette a tutti la possibilità di fare fortuna.

Se è vero tuttavia che gli uomini hanno da sempre elaborato strategie per prevenire e contenere l'invidia, è vero anche che essi sono animati dal desiderio di provocarla. Si dà insomma anche il caso in cui gli invidiati siano ben contenti di essere tali, e ne appaiano così compiaciuti da non porsi il problema delle conseguenze. Alle origini della modernità, Adam Smith aveva già segnalato questo aspetto, sottolineando come, a dispetto di ogni saggezza prudenziale, i ricchi spesso ostentino i loro privilegi in quanto godono nell'essere ammirati da chi brama di essere come loro. Ma ancor più il desiderio di suscitare invidia si afferma laddove l'ammirazione degli altri diventa lo strumento privilegiato di autoaffermazione da parte di identità fragili, povere di contenuto e prive dell'attiva progettualità e della tensione etica che, come abbiamo visto, ancora animava l'individuo della prima modernità. Per il Narciso contemporaneo, su cui avremo modo di tornare, il riconoscimento – e perfino l'invidia – da parte dell'altro non è solo un omaggio reso alla sua superiorità, ma la conferma necessaria e irrinunciabile del proprio stesso essere, della propria identità.

È proprio al desiderio di essere invidiati, in un mondo sempre più omologato, che si affida quella grande industria della nostra contemporaneità che è la pubblicità, la quale sfrutta questo desiderio e spesso addirittura lo provoca, inventando nuovi oggetti status symbol. Una pubblicità evidentemente consapevole di poter fare facilmente presa su individui ridotti a cercare la conferma di sé nel possesso delle cose, rese oggi ancora più appetibili dal potere sirenico del «marchio» (non voglio una maglietta, ma una Nike, una Lacoste). La pubblicità, ben lo sappiamo, impone la moda; e la moda, che non riguarda solo l'ambito dell'abbigliamento, ma si estende oggi, e a partire dal Novecento, anche ad altri ambiti del sociale, come il

linguaggio e lo stile di vita, i gusti musicali e lo sport, la cultura e la politica, è lo strumento par excellence per suscitare l'invidia degli altri. Lo aveva già capito Georg Simmel alla fine dell'Ottocento, quando aveva sottolineato, nel capitolo della sua Sociologia a essa dedicato il «peso incredibile» della moda nella civiltà contemporanea, assumendola a «condensazione di un tratto psicologico del nostro tempo». Nel suo incessante bisogno di innovazione e nella sua costitutiva caducità, come pure nella sua indifferenza ai contenuti, la moda sembra infatti perfettamente corrispondere a quella trasformazione profonda della società che inaugura, potremmo dire senza essere troppo arditi, la postmodernità. E che consiste nel trionfo dell'effimero e del mutevole a fronte del «progressivo indebolirsi delle convinzioni grandi, tenaci, incontestabili», nell'accentuazione del presente rispetto al passato e al futuro, nell'impazienza della vita moderna fatta di ritmi rapidi e di un'incessante ricerca di stimoli provenienti dall'esterno. La moda si offre, in altri termini, come strumento di distinzione facilmente abbordabile, in quanto farla propria non richiede grandi sforzi né grandi qualità, soprattutto nell'epoca del consumo di massa in cui il mondo delle merci, magari attraverso marchi contraffatti e di conseguenza più economici, diventa potenzialmente accessibile a tutti. Di qui la corsa all'imitazione, attraverso la quale il popolo indistinto della middle class corre affannosamente ad appropriarsi di oggetti, griffes e stili di vita, per riaffermare un'identità debole e vacillante che si nutre della potenza dell'effimero. Simmel ci mostra anche come qui si annidi un ulteriore paradosso, in virtù del quale il desiderio di distinzione si coniuga con una tendenza all'imitazione e all'omologazione; un paradosso che può sfociare nel configurarsi di «una tonalità più conciliante dell'invidia» consentita appunto dalla possibilità, aperta a tutti, di accedere ai contenuti della moda.

Dubito per la verità che l'idea di una configurazione, per così dire, più mite dell'invidia, possa essere assunta tout court come il tratto distintivo della postmodernità, dove essa rinasce invece anche nelle forme violente del risentimento. Ma su questo dovremo tornare. Ciò che mi preme ora ribadire è che la duplice dinamica dell'invidia – invidiare/essere invidiati – può coesistere all'interno di ogni individuo; perché può capitare che anche la persona più baciata dalla fortuna e dal successo possa desiderare a un certo punto qualcosa che è in possesso della persona meno dotata e fortunata, e che viceversa quest'ultima, prevalentemente incline a invidiare gli altri, possa diventare, almeno una volta nella vita, oggetto di invidia per qualche sua particolare qualità.

C'è tuttavia un soggetto sociale particolare che sembra essere più di ogni altro costitutivamente esposto a questa doppia dinamica: si tratta delle donne che, come si è più volte accennato, con questa passione hanno molto a che fare, sia come invidiose che come invidiate. Le donne infatti sembrano essere da sempre consegnate a quel desolante destino che le vede protagoniste par excellence, sia in senso attivo che passivo, del più ignobile dei sette vizi capitali.

3.

Le donne: invidiose o invidiate?

Esiste indubbiamente un postulato universalmente condiviso che occupa il nostro immaginario: le donne sono invidiose (vedi inserto, fig. 19). Lo abbiamo già, sia pure fugacemente, constatato. Dai miti greci, all'iconografia medioevale, alla filosofia moderna, sembra esserci una sorta di tacito e trasversale consenso, come peraltro accade spesso per ciò che riguarda le donne, su questa presunta verità. Abbiamo visto che l'invidia femminile è in grado di scatenare una guerra epocale (quella di Troia, che inaugura la nostra civiltà), o addirittura di introdurre, con Eva che si fa tentare da Satana, il male nel mondo; che è capace di seminare zizzania e di produrre violenza, ma anche di contribuire allo sviluppo del capitalismo, come ci ricorda Mandeville tra frizzi e lazzi sulle mogli pretenziose e i benefici delle passioni competitive. Non stupisce dunque che questo vizio venga sempre rappresentato da immagini muliebri: dalla ripugnante vecchia di Giotto, che ormai ben conosciamo, fino al contemporaneo ciclo pittorico I vizi capitali di Mario Donizetti del 1999 (vedi inserto, fig. 1), in cui l'invidia è raffigurata da una donna desiderosa di essere bella come quella che giace distesa su un lenzuolo bianco. Insomma, l'identificazione invidia-donna sembra essere una di quelle costanti che resistono nello spazio e nel tempo attraversando culture e civiltà. È allora inevitabile chiedersi perché e quale fondamento abbia questa identificazione.

La prima e immediata tentazione è quella di liquidarla come uno dei tanti stereotipi costruiti da una cultura patriarcale secolare, e legittimamente messi in discussione, da qualche decennio a questa parte, dalla critica femminista. Basti pensare alla figura archetipica della strega che si riattualizza di volta in volta nelle immagini dell'adultera e dell'isterica, della tentatrice e dell'amazzone vendicativa, create dalla letteratura e dal mito quali differenti epifanie di quell'immagine negativa della donna che persiste fino alla modernità e finanche alla nostra contemporaneità, a dispetto delle sbandierate pretese illuministiche e di ogni conquista femminile. Il sapiente e capillare lavoro decostruttivo portato avanti dal pensiero delle donne ci invita senza alcun dubbio a liberarci di quelle che possiamo ben a ragione considerare proiezioni maschili; e a ripensare l'immagine del femminile e della donna in una nuova ottica, quella del ri-partire da sé, libere da pregiudizi e modelli precostituiti. Ma aderire a questo invito significa anche confrontarsi senza timori con le immagini consolidate dalla tradizione: non per liquidarle a priori dunque, bensì per smontarle dall'interno a partire dalla consapevolezza che nello stereotipo si annida spesso una qualche verità; una verità che, se colta nel modo giusto, può aiutarci a capire qualcosa in più di noi stesse, della nostra storia e della nostra identità.

E ciò vale anche per l'invidia, anche se ci vede particolarmente riluttanti a qualsiasi concessione. Non bisogna aver paura di ammettere, ci esorta Silvia Vegetti Finzi ne La mela avvelenata, che siamo spesso morse da questa inconfessabile passione; perché, anzi, questa è un'ulteriore prova della condizione di debolezza e di subalternità nella quale ci ha per secoli relegate la cultura patriarcale. C'è dunque qualcosa di vero in quel potente stereotipo che vede gli uomini associati alle passioni estroverse della competizione e dell'ira e le donne a quelle introverse dell'invidia e della vendetta. E ammettiamolo pure. Quello che però lo stereotipo non ci rivela, e che al contrario subdolamente nasconde, è che le donne sono state, per così dire, costrette all'invidia. Siamo invidiose, in altri

termini, non perché ciò pertiene a una presunta natura femminile, subdola, velenosa e vendicativa, ma perché abbiamo a lungo subito uno status di impotenza, che ci ha spinte inevitabilmente verso le «passioni tristi», verso forme tortuose e reattive di espressione emotiva. Assumere consapevolezza di questo è il presupposto necessario per potersi affrancare dalla coazione dell'immagine e, di conseguenza, accedere ad altre possibilità emotive. Ma la domanda ineludibile a questo punto è: di che cosa e, soprattutto, di chi siamo invidiose? L'altro è infatti, lo abbiamo visto, una dimensione fondamentale della dinamica di questa passione, e molto può rivelarci sulla natura stessa del soggetto, sulle sue aspettative e le sue priorità, sui suoi desideri e le sue frustrazioni.

Chi è allora l'altro dell'invidia femminile? Gli uomini! potrebbe sembrare l'ovvia risposta, se è vero che essi sono i detentori di quella cultura patriarcale che ha da sempre umiliato e assoggettato le donne. L'invidia sarebbe l'inevitabile reazione di chi guarda, da una condizione di inferiorità e di impotenza, al potere e ai privilegi dell'altro; e non disponendo di altri strumenti di riscatto, matura silenziosamente sentimenti obliqui di risentimento e di rancore. Saremmo insomma di fronte a una declinazione in termini sessuali o, se si preferisce, di genere, della dinamica nietzschiana del servo e del signore. Se l'invidia nasce dalla frustrazione generata dal non poter avere ciò che l'altro ha e che si desidera, chi più degli uomini può suscitare questa passione nelle donne, affette, nei loro confronti, da una condizione di privazione e di mancanza? Questa peraltro non è solo una convinzione universalmente diffusa, in cui trovano origine quegli atteggiamenti di fastidio e di condiscendenza da parte maschile, che ben conosciamo, di fronte alle rivendicazioni aggressive e «isteriche» delle donne. Questa convinzione ha infatti ricevuto una potente sanzione anche in alcuni postulati della cultura alta, penetrati nelle nostre coscienze e interiorizzati fino a diventare verità indiscutibili.

Si pensi, come caso esemplare, alla teoria psicoanalitica dell'«invidia del pene», prodotta, secondo Freud, dal sentimento di mancanza e di danneggiamento che la bambina prova di fronte alla vista del genitale maschile, e dal conseguente desiderio di possederlo; mancanza e desiderio che starebbero dunque alla radice dell'identità e della psicologia femminili (La femminilità). Ma le cose stanno davvero così? C'è chi suggerisce di liberarsi di questa teoria come di un vecchio arnese da mettere in soffitta. Certo è che da più parti, in ambito psicoanalitico, questo assunto è stato fortemente messo in discussione, e non solo dal femminismo. La visione freudiana verrebbe di fatto ad accreditare sul piano biologico e pulsionale un'immagine della donna che è invece solo il frutto di ataviche costruzioni sociali e culturali, che ne sanciscono lo statuto di mancanza, di polarità negativa, passiva e carente rispetto alla polarità positiva e attiva rappresentata dal maschio. E soprattutto, questa visione ha finito per rimuovere l'altra faccia del problema, per offuscare l'altra, speculare verità, evidentemente scomoda e inaccettabile: vale a dire l'esistenza di un'originaria invidia maschile nei confronti delle donne e della loro potenza riproduttiva. Probabilmente radicata nel tempo mitico del matriarcato, in cui le donne, nella figura ancestrale della Grande Madre, apparivano come assolute sovrane della vita e della morte, l'invidia verso la loro capacità di generare nasce come strettamente correlata alla paura di quello che viene percepito come un immenso potere. Un potere da dominare, assoggettare e, perché no, da imitare.

A questo desiderio di imitazione della gestazione e del parto, o in una parola, del materno, che attraversa le varie civiltà e culture, fa riferimento Bruno Bettelheim in Ferite simboliche, dove accusa la psicoanalisi di aver ignorato l'invidia dell'utero, costruendo un'immagine a dir poco unilaterale del rapporto tra i sessi. Insomma, è nell'angoscia e nell'invidia maschili, e nella necessità di superarle, che trova in parte origine quella cultura «fallocentrica», per dirla con Luce Irigaray e il femminismo degli anni Settanta da lei inaugurato; cultura che ha imposto la propria egemonia sulle donne attraverso proiezioni svalutative e penalizzanti. Di queste secolari proiezioni, il postulato dell'invidia del pene rappresenta solo uno degli esiti più recenti, come ribadisce Eva Kittay in Mastering Envy, contrapponendogli, sulla scia di Bettelheim, la più antica invidia degli uomini verso la capacità procreativa delle donne. Bisogna aggiungere che anche da parte maschile si fanno sentire di recente voci dissonanti e di denuncia di questo ennesimo stereotipo, dalle più serie ricerche di psicoanalisti e medici (si pensi a Casanova o l'invidia del grembo di Carlo Flamigni) fino alla fulminante e indimenticabile battuta di Woody Allen nel fim Zelig: «con Freud ci dividemmo sull'invidia del pene: lui pensava di doverla limitare solo alle donne».

In ogni caso, ci sono due aspetti in particolare che mi preme far emergere da tutta questa faccenda, su cui lascio alle/agli psicoanalisti l'onere di continuare a dibattere. Il primo è che le donne prima ancora che invidiose sono invidiate. E questo ha prodotto effetti rilevanti non solo sulla loro identità e condizione sociale, ma sulle forme e gli sviluppi stessi della civiltà, effetti di cui siamo ancora ben lungi dall'aver colto tutte le possibili implicazioni. Il secondo aspetto è che possiamo a questo punto legittimamente mettere in dubbio l'assunto secondo cui i primi oggetti della loro invidia siano gli uomini. Finché infatti le donne sono state ridotte al silenzio, hanno maturato in realtà altri sentimenti. La loro sofferenza ha prodotto semmai umiliazione, senso di colpa rispetto alla propria inadeguatezza, autosvalutazione, impedendo, per così dire, perfino l'accesso a una passione, come l'invidia, che richiede premesse di uguaglianza e possibilità di confronto. E successivamente, da quando cioè le donne hanno recuperato il diritto di parola, sono esplosi semmai sentimenti di indignazione, rabbia, aperta rivolta contro l'ingiustizia: di cui è eloquente testimonianza lo slogan della fase aurorale del femminismo che tutti ricorderanno: «Tremate, tremate, le streghe son tornate!».

4.

L'invidia tra donne

Non sono dunque gli uomini i veri oggetti dell'invidia femminile, il cui bersaglio è piuttosto rappresentato dalle altre donne. La condizione di impotenza e di subalternità all'egemonia maschile si è tradotta in una sorda rivalità reciproca, spingendo le donne a farsi subdolamente la guerra tra loro, magari per ottenere i favori dell'uomo o anche solo per riaffermare una superiorità negli unici ambiti loro consentiti: come per esempio la bellezza e la seduttività, grande posta in gioco per

la conferma di un'identità inibita ad altri traguardi e deprivata di altri obiettivi. D'altra parte, non è di questo che ci parlano i miti greci, i quali pullulano di episodi di contesa tra le dee, di gelosie, di inganni e di vendette? E non è forse questo il ricorrente Leitmotiv delle favole più celebri, vere e proprie espressioni archetipiche del nostro immaginario e delle nostre passioni? «Chi è la più bella del reame?», è questa la domanda ossessiva che Grimilde, la regina cattiva di Biancaneve torna ripetutamente a rivolgere allo specchio per ottenere vittoria sulla fanciulla giovane e seducente che ne minaccia la supremazia, uscendone ogni volta sconfitta e sempre più divorata dal livore. E che dire dell'orrida matrigna e delle sorelle di Cenerentola che infieriscono sulla povera fanciulla, colpevole di bontà, innocenza e superiore bellezza, infliggendole le più umilianti punizioni e relegandola nella cenere per eliminare ogni possibile concorrenza alle loro mire arrivistiche? Si potrebbero a questo proposito moltiplicare gli esempi.

Ma forse vale la pena fermarsi un momento sulle favole appena evocate, dalle quali emergono, a ben vedere, aspetti fortemente significativi dell'invidia tra donne. Primo fra tutti, un aspetto che tendiamo per lo più a tenere accuratamente celato, come una sorta di tabù, nei recessi del nostro inconscio collettivo, e che è rappresentato dall'invidia (da parte) della madre. La nostra cultura e soprattutto la modernità (basti pensare a Rousseau e alla sua costruzione della soave figura della moglie-madre) ci hanno lasciato prevalentemente una visione irenica e sacrale del materno, simbolo di cure e abnegazione, di dolci sentimenti e di dedizione, opponendole per contrasto l'immagine della madre cattiva, laddove la donna non aderisce alla sua presunta vocazione oblativa e sacrificale. Ma è tempo di smontare questa contrapposizione. E su questo la riflessione delle donne ha particolarmente posto l'attenzione, mostrando che il materno è in realtà un «enigma», come ha scritto Maria Moneti ne L'enigma della maternità: è un luogo di ambivalenze e di tensioni, di dinamiche complesse e chiaroscurali che solo se negate, solo se non legittimate, finiscono per esplodere nelle forme terribili ed estreme della madre distruttiva e divorante. La quale, possiamo aggiungere, torna tra l'altro oggi, tristemente, a occupare la scena sociale e ad alimentare la voracità massmediale.

Con la consapevolezza di questa complessità, possiamo allora guardare alla favola e al mito per confrontarci coraggiosamente e senza inibizioni con gli aspetti oscuri del materno e del rapporto madre-figlia. Rapporto d'amore per eccellenza, certo, espressione forse della forma più tenera dell'amore, ma anche scena, dolorosa e impervia, nella quale esse si fronteggiano in un corpo a corpo interminabile, che le vede complici e rivali, solidali e ostili, nell'affannosa ricerca e conferma della loro identità. Dalla figura estrema e caricaturale delle matrigne delle favole possiamo allora distillare questa difficile verità: matrigna è la madre che invidia la figlia, che ne teme la bellezza, la giovinezza, la fecondità, insomma tutto ciò che a lei è ormai definitivamente precluso dall'inesorabile ritmo biologico della vita (vedi inserto, fig. 9). E si rifiuta di passarle lo scettro, bloccandone la crescita e l'autonomia. La favola, osserva Vegetti Finzi, punisce senza mezzi termini la madre cattiva, consegnandola a un destino atroce, come quello della regina di Biancaneve, condannata a morire ballando con i piedi imprigionati in stivali di ferro infuocati. E di questa condanna ci sentiamo tutte partecipi, anche se, vorrei suggerire, bisognerebbe guardare con un po' di pietas al dolore di una donna di fronte allo spettro del tramonto,

della vecchiaia, dell'inquietante declino del corpo.

D'altra parte l'invidia non è unilaterale, bensì reciproca: se la madre invidia la figlia, questa a sua volta prova sentimenti analoghi verso la madre. E ciò accade perché ne teme e ne subisce l'onnipotenza, vale a dire il potere di dare la vita, il nutrimento, l'amore. La figlia reagisce insofferente al sentimento di dipendenza che essa prova verso colei che sembra detenere i fili del suo destino, che non la molla, che tende a risucchiarla nelle acque magmatiche di una relazione fusionale. Melanie Klein, in Invidia e gratitudine, ha visto nell'invidia verso la madre la forma primigenia di questa passione letale, che mina fin dalla nascita l'amore e la gratitudine. Il seno materno, il seno buono, fonte di nutrimento e di vita, diventa infatti oggetto di fantasie distruttive quando il bambino si sente deprivato delle cure e dell'amore che da esso si aspetta; così che questi lo trasforma nel seno cattivo, avaro, che gli nega la gratificazione e vuol tenere tutto per sé. L'invidia del seno si traduce allora in un potente impulso a danneggiare l'oggetto amato; un impulso temporaneo, certo, che se però permane, se non viene superato, impedisce al bambino di costruire un oggetto buono, influenzando così, negativamente, la crescita successiva. Le persone che non superano l'invidia per la madre e non hanno saputo conservare la gratitudine per ciò che è fonte di vita, dice ancora Klein, sono soggette a gravi alterazioni della personalità che ledono la capacità di amare e di essere felici.

Questo riguarda indubbiamente entrambi i sessi, ma assume una peculiare rilevanza nella relazione madre-figlia. Relazione che, come mostra la riflessione recente delle donne, da Irigaray alla psicologia del profondo di ispirazione junghiana, è il grande impensato della psicoanalisi, il nodo irrisolto di cui è necessario sondare le ambivalenze e la complessità. La capacità di recuperare l'amore per la madre, e di superare i sentimenti negativi, richiede per la figlia la necessità di rompere l'identificazione che caratterizza in modo peculiare il loro rapporto; e per la madre, la necessità di accettare l'ineluttabilità di questo distacco, quale presupposto di una crescita autonoma della figlia. Si tratta di uno strappo doloroso dovuto appunto alla difficoltà di emanciparsi da una relazione fusionale.

Di questo strappo ci parla, ancora una volta, il mito, narrandoci la storia di Demetra e Core, tra le quali irrompe un terzo (Ade) che rapisce la fanciulla e provoca la furia distruttiva di Demetra. Questa, affranta dal dolore per la perdita della figlia, decide di privare la terra della sua fecondità e di esporre a estinzione la stirpe dei mortali; finché, per volere di Zeus, Core non le viene restituita, sia pure solo per alcuni mesi all'anno nei quali la terra torna a rifiorire e a dare i suoi frutti. Il mito ci parla, attraverso la metafora del ciclico alternarsi delle stagioni, della necessità della separazione, poiché solo la separazione può aprire per la madre e per la figlia quello spazio di autonoma solitudine che prelude a un nuovo e reciproco ritrovarsi. Indubbiamente, sulle modalità di questa separazione molto ci sarebbe da dire; chiedendosi se è proprio ineluttabile che essa venga affidata all'azione violenta di un terzo: ennesima epifania di un ordine patriarcale che spezza il legame irrompendo con la brutalità del dominatore. Forse possiamo immaginare altri percorsi e altre strategie che prevedano forme meno laceranti e subalterne di distacco. Forse, anche grazie alle conquiste delle donne che ci dotano di nuovi strumenti nella ricerca dell'identità, possiamo presumere che esse sappiano autonomamente, e senza bisogno di un terzo, trovare la strada per gestire il conflitto e accettare la separazione. Magari, come

suggerisce tra le altre Lella Ravasi in Di madre in figlia, acquisendo la consapevolezza che ogni donna contiene sempre in sé la propria madre e la propria figlia, e che ogni donna è destinata a misurarsi, perlomeno interiormente, con entrambe le dimensioni del materno e ad accettarne le ambivalenze. È innegabile, tuttavia, che in questa relazione e nella capacità di elaborarla, tenendo insieme appartenenza e distanza, si gioca la possibilità di gestire e controllare l'invidia nel corso della vita, ogni volta che siamo chiamate a confrontarci con un'altra donna.

È vero anche, però,

che per quanto questa relazione possa essere risolta, non bisogna illudersi che l'invidia scompaia, né sperare, come a volte è accaduto al femminismo, in una irenica e soave sorellanza tra donne priva di ombre e ambivalenze. Il monito, non per caso, ci viene oggi soprattutto dalle psicoanaliste che di ambivalenze se ne intendono e che, spesso ispirandosi alle scoperte kleiniane, pongono l'accento, come fa ad esempio senza remore Phyllis Chesler in Donna contro donna, sulla rivalità e la cattiveria che albergano nell'universo femminile; universo tuttora inesorabilmente alle prese con forme, magari più subdole e indirette, di oppressione e di discriminazione che alimentano, insieme al senso di impotenza, l'invidia reciproca. D'altra parte, il persistere di questa passione ci viene confermato non solo da recenti inchieste e sondaggi (pochi, per la verità), ma da una ricca mole di prodotti culturali, più o meno alti, che ripropongono il Leitmotiv dell'invidia tra donne e delle sue molteplici manifestazioni. Basta gettare uno sguardo a letteratura e cinema, fiction e telenovele per trovarsi di fronte all'imbarazzo della scelta. E per rendersi conto che forse poco è cambiato oggi da quando le nostre mamme o le nostre nonne si appassionavano al conflitto tra Eva, una ragazza di provincia alla ricerca del successo, e la grande attrice Margo, magistralmente rappresentato nel film di Joseph L. Mankiewicz del 1950 Eva contro Eva (vedi inserto, fig. 18). Mascherando la propria invidia dietro un'ipocrita e innocente dedizione, Eva si insinua nella vita di Margo e trama sotterraneamente per rubarle tutto ciò che ha:

il talento, il successo, l'amore del suo uomo. Essa mette in atto un processo mimetico in cui tenta con ogni mezzo di diventare come l'altra. A sua volta Margo, l'invidiata, quando capisce il gioco della ragazza, reagisce con stizza, isterismo, autocommiserazione. Essa teme di essere spodestata dalla bellezza e dalla gioventù dell'altra e, come la regina di Biancaneve, si guarda continuamente allo specchio nell'ossessiva ricerca di conferme. Infine, Eva raggiungerà l'obiettivo, sia pure al prezzo della disapprovazione di tutti, e Margo si ritirerà in buon ordine rinfrancata dall'amore fedele del suo uomo. Vero e proprio simbolo dell'invidia femminile, il film ne mette in scena le molteplici sfumature: l'ambivalenza tra ammirazione e risentimento, il desiderio mimetico di essere come l'altra, la dissimulazione e l'ipocrisia, il miscuglio tra invidia e gelosia, la paura di perdere la supremazia. Esso ci rivela inoltre, e questo è forse l'aspetto più incisivo, che l'invidia è sempre gravida di se stessa: un'altra ragazza, infatti, Phoebe, alla fine si insinuerà nella vita di Eva per tramare contro di lei come questa ha fatto con Margo. Niente potrebbe essere più eloquente della scena conclusiva nella quale Phoebe, che indossa gli abiti di Eva, ne imita i gesti di fronte a un gioco di specchi che ne moltiplica l'immagine.

Non molto è cambiato

oggi, dicevamo, se non il fatto che l'invidia ci viene spesso rappresentata, nel cinema e nella fiction, in forme più leggere e, per così dire, postmoderne, che si affidano al «rosa» dell'ironia e del sarcasmo piuttosto che al «nero» del dramma;

rendendoci quasi impercettibilmente complici di dinamiche ispirate dalla più spietata cattiveria, come accade per esempio per la fortunata fiction Desperate Housewives. Ciò che, però, è cambiato è che l'invidia professionale sembra aver assunto, in virtù dei traguardi conseguiti dalle donne, una nuova forza e pervasività, tanto da prevalere persino su quella forma classica e ancestrale dell'invidia tra donne che è dettata dalla lotta per un uomo e dal desiderio di seduzione. Legittimate dalle loro sacrosante conquiste, le donne vogliono innanzitutto primeggiare nel lavoro e nelle professioni, dove competono con gli uomini, ma invidiano le altre donne. Ed è lì che, magari con il sorriso sulle labbra, entrano nell'arena e si sfidano reciprocamente, ingaggiando un corpo a corpo senza esclusione di colpi. D'altra parte, non è la sfida una delle cifre del nostro tempo? Non è su questo che puntano tanti film per adolescenti di grande successo, e che si fondano tanti (desolanti) programmi televisivi che risucchiano le giovani generazioni in gare al massacro mascherate da lacrimevoli sentimentalismi? La carriera al primo posto: è il nuovo, ambizioso obiettivo delle donne, disposte a tutto pur di emergere in settori da cui per troppo tempo si sono sentite escluse; e pronte a usare i più subdoli espedienti per sbarrare la strada all'altra, alle altre. È un'escalation di inganni e di vendette che, sia pure nei toni soft della commedia, ci racconta il film di Mike Nichols del 1988 Una donna in carriera: vediamo qui da un lato una giovane e ambiziosa segretaria (Tess/Melanie Griffith) determinata a tentare la scalata al successo, e il suo capo, che non a caso è una donna (Katherine Parker/Sigourney Weaver), che si appropria con l'inganno delle idee di Tess per ottenere un contratto miliardario con una grande industria. Alla fine la verità trionfa, Tess potrà dimostrare il suo talento e realizzare i suoi sogni; e la sua vendetta sarà completa quando non solo prenderà il posto di Katherine, ma allorché le soffierà l'amore del suo uomo (un Harrison Ford degno e mitico oggetto del desiderio!).

Cosa c'è di male in tutto questo, si potrebbe obiettare? Non il fatto che le donne abbiano diritto all'autoaffermazione, sembra essere la giusta risposta, ma che lo realizzino ancora una volta attraverso le forme oblique della competizione invidiosa. Il film però è stato fatto da un uomo, si potrebbe ancora ribattere; un uomo che, ancora una volta, proietta inevitabilmente sulle donne i suoi pregiudizi. Eppure, non è raro constatare che le donne sembrano essere ben più severe degli uomini quando riflettono su stesse e sui loro più oscuri sentimenti. Basti ricordare a questo proposito due romanzi scritti a decenni di distanza, che dipingono in modo impietoso il potere distruttivo dell'invidia. Il primo è L'altra Eszter di Magda Szabó, del 1969, in cui Eszter, celebre attrice teatrale nata da una famiglia aristocratica caduta in miseria, rivela, attraverso un dialogo immaginario con l'uomo amato scomparso, la sua divorante invidia per Angela, donna bella, buona e sublime la quale possiede tutto ciò che manca a Eszter, per nulla pacificata dal suo stesso successo e dalla sua fama. Ella sembra tessere la propria vita intorno alla volontà di distruggere la felicità dell'amica, arrivando non solo a sottrarle l'amore del marito (Lorinc), ma a punirla attraverso atti di estrema crudeltà, come quando provoca la morte dell'amato capriolo di Angela, simbolo di quell'innocenza che Eszter ha perduto per sempre. Alla fine, inesorabilmente, Eszter verrà a sua volta punita, pagando il prezzo della sua crudeltà, dalla morte dell'amato Lorinc e dalla straziante sofferenza per la

perdita. Il secondo romanzo, che condivide con il primo molteplici affinità, è Il peccato di Josephine Hart, del 1992, nel quale la protagonista Ruth racconta con toni aspri e brutali della sua tenace e implacabile vendetta verso Elisabeth, la sorellastra che le ha usurpato l'affetto esclusivo del padre. Anche qui Ruth non sopporta l'inconsapevole innocenza di Elisabeth, la sua bontà, il suo altruismo, che sono però, per lei, anche oggetto di un segreto e infinito desiderio che la spinge, in un attimo di estrema identificazione, a indossare i vestiti di Elisabeth e a comprare una parrucca che ne imiti i capelli. Ma a nulla serve distruggere la felicità dell'altra, tradirla e rubarne il marito. Elisabeth resta un'ossessione divorante da cui Ruth non può liberarsi e che può sfociare solo nella tragedia: i figli, gli amati figli di entrambe, moriranno in un incidente, che mette fine all'ossessione e alla relazione, ma che lascia Ruth in compagnia dei propri fantasmi a chiedersi: «E se non l'avessi mai incontrata, sarei stata buona?».

Non possiamo soffermarci sulle infinite sfaccettature che questi libri, così intensi e dolorosi, ci offrono relativamente all'invidia; come pure ai suoi perversi intrecci con quella passione affine che è la gelosia. Lasciamoli, per così dire, parlare da sé, magari invitando tutti alla lettura. Mi sia concesso, però, almeno un rilievo che illumina un aspetto dell'invidia non abbastanza riconosciuto: il fatto cioè che l'invidia non se ne sta confinata solo nei meandri oscuri del proprio ruminare, ma a volte, come ho già osservato nel primo capitolo, essa passa all'azione; secerne attivamente veleno, provoca infelicità, distruzione e morte. E le donne, che forse hanno più di tutti il coraggio di guardare ai propri lati oscuri e inconfessabili, sembrano essere maestre nel narrare questo passaggio. Insomma, l'invidia femminile è pervasiva e onnipresente, coglie ogni pretesto per posare sull'altra il proprio sguardo maligno, e tende a moltiplicarsi, riconfermando la sua sostanziale indifferenza all'oggetto, e finendo per investire non solo quella singola donna, ma le donne in generale. È quanto accade a Emilia, la figura di donna descrittaci da Isabella Bossi Fedrigotti ne Il catalogo delle amiche: per nulla paga dei propri talenti e dell'ammirazione che le tributano le altre, Emilia riesce con perfidia a trovare in ognuna di loro una ragione per svalutarle, perché ognuna, anche la più modesta o sfortunata, ha qualcosa che lei non ha.

E allora? Che ne è delle conquiste del femminismo e di quella solidarietà in cui abbiamo intensamente creduto? Siamo destinate, sempre e malgrado tutto, a rivaleggiare tra noi? Indubbiamente non possiamo abbassare il livello di guardia di fronte all'invidia. La vediamo reinsinuarsi soprattutto nelle situazioni in cui sono le donne a gestire il potere, punctum dolens su cui si sofferma Donatella Borghesi in Specchio, specchio delle mie brame. Temiamo, infatti, le donne di potere, diffidiamo di loro, le subiamo, le invidiamo, appunto; e per placare il tumulto dei nostri sentimenti siamo spinte spesso e volentieri a svalutarle e detronizzarle. Il potere è ancora il nostro spettro da esorcizzare. È ciò che fortemente vorremmo (perché non l'abbiamo mai avuto!), ma è anche ciò che ci fa sentire in colpa e che non riusciamo mai completamente ad assolvere e legittimare. Cosicché finiamo vittime di una schizofrenia tra identificazione e mimesi del maschile da un lato e negazione e rifiuto del potere dall'altro.

Eppure, nonostante tutto questo, c'è fra le donne una tensione solidale che forse trova origine proprio in quello specialissimo rapporto tra madre e

figlia di cui abbiamo parlato; cioè nella percezione di far parte di una genealogia materna che ci connette l'una all'altra e nella quale scriviamo la trama singolare delle nostre vite. È un desiderio di appartenenza che permane, come una sorta di dono ancestrale, e che resiste ai colpi delle passioni distruttive. Ecco perché nel desolante scenario di un mondo sempre più individualistico e competitivo, la solidarietà fra donne continua, in primo luogo nella scena pubblica, a dare prova di un'intensa vitalità. Consapevoli della necessità di una rivoluzione permanente, le donne sanno di volta in volta ricostruire spazi di condivisione mobilitandosi in tante direzioni: nella lotta contro una violenza sempre in agguato e per la difesa di una legge, per l'affermazione delle pari opportunità e per la denuncia di un sopruso, o per fondare un'associazione di tutela dei diritti, insomma nei vari ambiti del sociale. Ancora una volta costrette a forme di umiliazione che le schiacciano attualmente tra gli opposti estremi del «velo» e della «velina», esse sanno ritrovare, insieme, la forza dell'indignazione contro una cultura che vede Oriente e Occidente assolutamente complici nella svalutazione e nel dominio del femminile.

Ma c'è anche una

solidarietà più profonda e più intima che agisce sotterraneamente, in virtù di una sorta di tacito e reciproco riconoscimento, come qualcosa di dato per il solo fatto di essere donna. Quando raccontiamo la nostra vita privata a una sconosciuta incontrata in treno, o incrociamo lo sguardo complice di una collega durante un noioso convegno accademico; quando soffriamo con l'amica abbandonata dal marito e ne

stimoliamo l'autoironia, o trasformiamo in una festa una piccola riunione improvvisata; quando siamo capaci di sorridere delle gerarchie e di creare una comunicazione orizzontale che si fa beffe dei ruoli e si appassiona agli obiettivi. Allora ci riconosciamo e ci apparteniamo, godendo di quell'empatia immediata che forse è davvero il privilegio esclusivo delle donne e che forse costituisce, per loro (per noi), il più potente antidoto all'invidia.

Capitolo sesto
Ambivalenze postmoderne

1.

In un mondo liquido

Ma torniamo ora alle

trasformazioni epocali di questa passione, per chiederci: che succede oggi? Quali forme l'invidia assume nella nostra contemporaneità? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo necessariamente avventurarci, sia pure per sommi capi, in una diagnosi del presente che illumini gli aspetti salienti della cosiddetta società postmoderna. Compito tutt'altro che facile, a causa dell'evidente complessità del mondo in cui viviamo, il quale sembra sfuggire alla possibilità di individuarne traiettorie nette e definite; configurandosi sempre più, per usare l'efficace metafora di Zygmunt Bauman in Modernità liquida, come un mondo liquido, appunto, in cui tutto avviene troppo velocemente, tutto continuamente cambia e tutto si mescola, lasciandoci orfani di parametri certi e consolidati. Lo scenario per alcuni versi rassicurante della modernità

solida, con i suoi codici e le sue regole, le sue istituzioni stabili e la fiducia nel progresso e nel futuro, ha ceduto il posto a una situazione magmatica, in cui assistiamo alla scomparsa di valori universalmente condivisi e al dissolversi delle certezze, alla crisi delle istituzioni e a processi di individualizzazione, al trionfo dell'effimero e del transitorio e alla perdita del futuro.

La sociologia della seconda metà del Novecento, da David Riesman a Richard Sennett, da Christopher Lasch a Gilles Lipovetsky, aveva già segnalato queste trasformazioni, individuandone le cause in una serie di processi che possiamo qui solo rapidamente richiamare. La crisi dell'autorità e delle strutture che tradizionalmente la incarnavano (come la famiglia), e la perdita di fiducia nelle istituzioni sempre meno capaci di garantire diritti e sicurezza; lo sviluppo vertiginoso della tecnologia che offre possibilità illimitate dilatando lo spazio reale e virtuale dei desideri; e soprattutto, l'esplodere di una logica consumistica che sostituisce l'etica weberiana del lavoro e della produzione, colonizzando sempre nuovi ambiti (come il corpo, la politica, la cultura): questi sono gli esiti macroscopici di un mutamento radicale che segna il declino della società moderna, regolata, disciplinare, progettuale – della quale, come abbiamo visto, Hobbes e Smith ci hanno consegnato il modello – e l'avvento della società postmoderna, fluida, sregolata, senza progetto. Si tratta di un mutamento che ha ricadute così decisive sugli individui, la loro identità, i loro desideri e le loro aspettative, da consentirci di parlare, come fa Lipovetsky ne L'era del vuoto, di una vera e propria «mutazione antropologica»; che scandisce il passaggio dall'individualismo limitato della prima modernità all'«individualismo illimitato» della postmodernità.

Privo di punti di riferimento consolidati a cui ancorare la propria identità e allo stesso tempo autorizzato a perseguire senza limiti i propri desideri, l'Io postmoderno sembra aver perso la solidità dell'homo œconomicus, e la sua capacità di darsi dei limiti in vista di un progetto e di una razionale previsione del futuro. Egli appare indubbiamente dotato di una nuova libertà che lo emancipa dalla weberiana «gabbia d'acciaio» di imperativi disciplinari e di norme repressive, e gli consente un'euforica valorizzazione di sé e delle proprie aspirazioni. C'è infatti chi, come per esempio Charles Taylor ne Il disagio della modernità, ha visto in tutto questo una legittima ricerca dell'autenticità che finalmente autorizza l'individuo a esprimere se stesso, la propria interiorità, le proprie passioni. Ma questa ricerca diventa allo stesso tempo l'origine di nuove patologie che sfociano, come proponeva già qualche decennio fa Christopher Lasch, con una formula che tanta fortuna ha avuto nel secolo scorso, in una vera e propria «cultura del narcisismo». E ciò vuol dire in primo luogo che l'amore di sé resta sì la passione prioritaria dell'Io postmoderno, ma assume, rispetto all'individuo hobbesiano e smithiano della prima modernità, una configurazione entropica che riduce il mondo a pura arena della sua brama di autoaffermazione; tanto più cogente, quest'ultima, quanto più essa scaturisce dal bisogno di colmare il vuoto di un'identità che si scopre fragile e insicura. L'Io narcisista è infatti debole e onnipotente, vuoto e ipertrofico a un tempo. È un Io che si dibatte tra una minimale autoconservazione dovuta alla propria insicurezza e ispirata, come dice ancora Lasch, da una «mentalità della sopravvivenza», e una vorace autoaffermazione chiamata a compensare la percezione della propria debolezza:

in una spirale autoreferenziale che lo rende di fatto indifferente alle sorti degli altri e del mondo.

L'emergere di queste patologie era già stato profeticamente diagnosticato da Tocqueville che, come abbiamo visto, ne riconduceva la genesi all'espansione della democrazia e dell'uguaglianza delle condizioni. Ma nella seconda metà del Novecento esse assumono un'inedita compiutezza e pervasività diventando la tonalità peculiare di un'intera epoca e cultura. Il narcisismo, dice ancora Lipovetsky, è l'ultima fase dell'homo æqualis, che presuppone non solo il pieno dispiegamento delle cause e dei mutamenti sociali che Tocqueville aveva intuito nella fase nascente, ma anche l'insorgere di nuovi processi e fattori, indotti dalla crescente complessità della società democratica. A questo bisogna aggiungere, oggi, gli effetti prodotti dalla cosiddetta globalizzazione, la quale radicalizza le trasformazioni inaugurate dalla società postmoderna; effetti che possiamo qui solo accennare. Da un lato infatti cresce l'insicurezza, la quale diventa, come dice Bauman ne La solitudine del cittadino globale, la nostra condizione esistenziale. La crisi dello Stato che non riesce a controllare l'enorme potere dell'economia dovuto all'espansione del mercato globale, l'irrompere dei rischi globali (dalla minaccia nucleare al global warming, dalla ciclica esplosione di virus letali al terrorismo), le tensioni di una società sempre più multiculturale e il crescere della violenza nelle nostre metropoli, sono i fattori che acuiscono l'insicurezza, la quale prolifera nelle sue molteplici forme; producendo una sensazione di perdita di controllo sugli eventi e generando di conseguenza sfiducia e apatia, ansia e solitudine. Dall'altro, però, aumenta la tendenza all'illimitatezza. Le smisurate possibilità offerte da una tecnologia che si autoriproduce sempre più svincolata da preoccupazioni di senso e di scopo, le inedite chances di un mercato planetario privo di regole ma carico di promesse, autorizzano gli individui a inseguire i loro illimitati desideri rendendoli sempre più indifferenti al bene comune e alla sfera pubblica, ancorati al presente e orfani di progetto. Preso nella forbice tra un ripiegamento autodifensivo e una grandiosa pretesa di autorealizzazione, l'Io globale sembra accentuare ulteriormente l'ambivalenza dell'Io postmoderno: confuso, smarrito, insicuro da un lato, edonista, «grandioso» e illimitato dall'altro. Privo delle certezze conferite da istituzioni solide e affidabili, e allo stesso tempo avido di una libertà insofferente di ogni vincolo, esso presenta quella paradossale coesistenza di vuoto e onnipotenza da cui trae origine e alimento la sua struttura ansiosa e desiderante, carente e inappagabile.

2.

Passioni tristi

Si tratta, è bene ribadirlo, delle patologie della contemporaneità che, per fortuna, non esauriscono la complessità dell'individuo né escludono la presenza di aspetti positivi ed emancipativi. Certo è che la struttura narcisistica dell'Io favorisce, come non mai, il dilagare dell'invidia. Un individuo fragile e insicuro che tuttavia è convinto dell'assoluta legittimità dei propri desideri sarà sempre esposto alla ferita narcisistica prodotta dalla superiorità dell'altro, vera o presunta che essa sia; sarà intollerante verso qualsiasi differenza e incline a una

competitività sorda e senza limiti, con la quale cercherà di compensare ansiosamente il senso della propria inadeguatezza e impotenza. Per un'identità debole e onnipotente a un tempo, ci sarà sempre un nuovo obiettivo da raggiungere, una nuova meta da inseguire, una mancanza da colmare e un nuovo rivale da superare.

È qui che si annida la fonte di quel vero e proprio mito della società postmoderna che è il mito del successo. C'è oggi un anelito diffuso a forme effimere e futili di distinzione, l'ansioso desiderio di immediate gratificazioni personali, l'insofferenza verso tutto ciò che richiede impegno, attesa, fatica cui consegue la ricerca di obiettivi facili, che consentano di bruciare le tappe per poter, a qualunque costo, arrivare, vincere, emergere. Di fronte alla percezione di un futuro sempre più opaco e incerto, cresce la pretesa di realizzare «tutto e subito» nel presente, afferrando senza posa ogni occasione.

Life is now, recita un ben noto slogan pubblicitario diretto soprattutto alle giovani generazioni, risucchiate nella logica di pulsioni acquisitive che hanno perso ogni progettualità e che si esauriscono, di volta in volta, nello spazio rarefatto di un'eterna attualità. La brama del successo trasforma l'altro in un ostacolo da eliminare, da superare: velocemente e con ogni mezzo. La logica della sfida, a cui ho già accennato, e il perverso meccanismo dell'«eliminazione» che presiede a tanti programmi televisivi trash, come i reality shows, ne sono le espressioni più evidenti; tanto più subdole e incisive quanto più rivendicano pretese di autenticità e si ammantano di stucchevoli sentimentalismi, lacrime e psicodrammi (vedi inserto, fig. 5). Un mercato delle emozioni, insomma, veicolato e alimentato ad arte dallo strumento massmediale, maestro nello sfruttare questa miserevole competitività e nel mettere ad arte gli individui gli uni contro gli altri in nome della tirannia dell'audience e dello spettacolo. Da tempo peraltro, come aveva già magistralmente intuito Jacques Debord negli anni Sessanta, viviamo nella società dello spettacolo, nella quale il culto dell'immagine ha sostituito la fedeltà ai contenuti e nella quale gli scopi hanno la consistenza di bolle di sapone che si dissolvono rapidamente nell'aria, subito sostituiti da altri scopi: perché ciò che conta è, sempre e comunque, emergere sull'altro. In questo mondo artificiale e spettacolare, ricattato dalla perdita del futuro e dallo smarrimento dei valori, l'invidia domina sovrana, perché, a differenza di una competizione schietta e progettuale, essa si accontenta di mete transitorie e si nutre della perenne ansia di conferma di un Io senza identità. Chi aspira al successo, diceva Lasch già alcuni decenni fa, vuole un'affermazione tesa a suscitare l'invidia più che l'approvazione degli altri. L'essere invidiati torna clamorosamente di moda. Ciò che in generale gli esseri umani hanno sempre temuto, come abbiamo visto, tanto da mettere in atto strategie per evitarlo, diventa oggi l'obiettivo preferito da perseguire per farsi largo in una società di massa che tutto omologa e appiattisce.

La ricerca del successo non è peraltro l'unica via per soddisfare o placare questa ansiosa brama di distinzione. C'è anche un'altra possibilità che si apre in questo senso agli individui contemporanei, la quale viene favorita, come è facile intuire, dalla società dei consumi e dalla democratizzazione del consumo. Siamo tutti dei voraci consumatori, abbagliati dal luccichio delle merci rese disponibili da una società che si configura sempre più come un enorme supermercato. Siamo spinti, da una sorta di coazione compulsiva, al possesso di beni della più varia natura, non più dalla necessità di soddisfare dei bisogni, ma dalla tirannia di desideri senza oggetto, mobili e intercambiabili, che si rinnovano senza posa alimentando una

spirale del superfluo. Più che la funzione utilitaristica del prodotto, e forse anche più del suo valore edonistico, ci interessa il suo valore simbolico, la sua fantasmatica essenza di status symbol attraverso il quale confermare un'identità evidentemente incapace di trovare altrove i propri fondamenti. Ecco perché, come ben sottolinea Naomi Klein in No logo, il potere identificante del «marchio» si è imposto anche sul valore anonimo della «merce»: non desidero un paio di pantaloni ma un paio di Lewis, non voglio un paio di scarpe ma delle Nike, non compro una borsa ma una Guess; e così su su fino ai marchi più costosi e pregiati che ci assicurano una qualche forma di distinzione. Attraverso l'ostentazione del marchio, gli individui tentano di ricostruire la propria identità sociale, affidandola al mondo effimero della «cultura del consumo» o, come dice Lipovetsky in Una felicità paradossale, dell'iperconsumo. Sappiamo bene come tutto questo venga abilmente sfruttato dalla pubblicità che, con la potenza seduttiva e persuasiva delle immagini, produce senza sosta sempre nuovi desideri, colonizzando le emozioni e inventando stili di vita. Si instaura così una permanente corsa al consumo che, attraverso pratiche tentacolari di spettacolarizzazione, invade peraltro sempre nuovi territori, come il corpo, la politica, lo sport, la cultura. E impone la logica della gara e del confronto, trasformando gli individui in rivali disposti a tutto per eccellere nello spazio rarefatto del qui e ora.

Eppure, questo desiderio di eccellenza è almeno in parte illusorio. Perché la corsa al consumo sfocia di fatto, paradossalmente, in un processo di omologazione e di conformismo che finisce per vanificare ogni pretesa di distinzione dalla massa. Il potere del marchio agisce infatti subdolamente come coazione alla mimesi: si desidera quel prodotto e quella marca solo perché si sa che altri lo desiderano, si vuole possedere qualcosa soprattutto per la sua qualità feticistica di oggetto collettivo del desiderio; o, in altri termini, perché è di moda. La società dei consumi alimenta e moltiplica quel desiderio mimetico che, come abbiamo visto, è alla radice della competizione invidiosa: voglio essere più di te in quanto mio rivale ma allo stesso tempo voglio essere come te in quanto mio modello.

Ora, si potrebbe ipotizzare che la mimesi veicolata dal consumo produca una forma meno «maligna» e più addomesticata dell'invidia, in quanto il consumo di massa consente, più che in epoche precedenti, l'accesso all'oggetto desiderato. Questo almeno è quanto suggeriva Georg Simmel già agli inizi del Novecento quando rifletteva sull'ambivalente funzione della moda. La moda, egli dice, confermando implicitamente la dinamica del desiderio mimetico, soddisfa quel duplice bisogno di distinguersi e di imitare, di affermare la propria individualità e di essere uguale all'altro, che è peculiare soprattutto delle società democratiche; e questo vuol dire che chi è alla moda è oggetto allo stesso tempo della nostra invidia e della nostra approvazione. Ma in questa ambivalenza Simmel vede la possibilità di una tonalità più lieve della passione invidiosa soprattutto perché, a differenza di altri oggetti del desiderio, i contenuti della moda sono sempre potenzialmente accessibili a tutti. C'è dunque in questo caso nell'invidia

una specie di antidoto che a volte ne impedisce le peggiori degenerazioni. E proprio i contenuti della moda offrono la chance di una tonalità più conciliante dell'invidia, perché a differenza di molti altri contenuti spirituali, non si negano a nessuno in modo assoluto, e una svolta del destino, da non escludersi completamente, può

concederli anche a chi provvisoriamente si limita a invidiarli.

Oggi, le riflessioni di Simmel sembrano per certi versi ancora più attuali, se si pensa che la democratizzazione del consumo favorisce ulteriormente l'accessibilità agli oggetti, magari attraverso la possibilità di procurarseli attraverso le copie e le contraffazioni dei marchi che abbondano nel mercato sommerso. Ma, con buona pace di Simmel, non mi pare si possa dedurre che questo produca una connotazione più benigna dell'invidia. Non solo perché, è banale dirlo, il mondo della moda è oggi tra quelli più inquinati da questa passione, e se Simmel avesse potuto vedere quel delizioso e spietato film che è Il diavolo veste Prada se ne sarebbe indubbiamente reso conto; ma anche per una ragione più profonda (vedi inserto, fig. 17). Se l'invidia infatti, come ben sappiamo, è diretta all'altro più che all'oggetto, la maggiore accessibilità dell'oggetto non risolve la dinamica perversa del desiderio mimetico, che al contrario è tanto più destinato a un'escalation illimitata quanto più l'uguaglianza diventa pervasiva, imponendo sempre nuove mete e nuovi oggetti, e rendendo intollerabile anche la più piccola differenza. Quello che invece è certo è che nella postmodernità l'invidia si connota più che mai come una «passione triste»: come la desolante chance emotiva di un'identità debole e onnipotente a un tempo, che è costretta, dalla perdita di contenuti e dall'erosione di altre possibilità, ad affermare se stessa attraverso una gara costante con l'altro per la conquista di mete effimere e modeste come il successo o il possesso feticistico delle cose.

3.

Passioni violente

Attenzione, però. Non bisogna scambiare le «passioni tristi» con le passioni deboli; non bisogna cioè presupporre che esse non possano avere anche manifestazioni estreme e finanche violente. Il livore dell'invidia, quando cova a lungo nell'interiorità delle persone e diventa uno stato duraturo e permanente, può intossicare l'anima e diventare, come abbiamo visto, risentimento. E il risentimento, che nella sua stessa etimologia allude al rimuginare e all'arrovellarsi su qualcosa di vecchio e di stantio – come precisa Luis Kancyper ne Il risentimento e il rimorso – è una passione forte, capace di corrodere l'intera personalità, di tradursi in atto vendicativo, aggressivo, o addirittura omicida; e di incidere persino, come Nietzsche aveva intuito, sul destino e la storia dei popoli. Anche se ci si limita alla modernità, non possiamo negare che da esso abbiano tratto impulso avvenimenti epocali come l'odio contro gli ebrei o l'endemico conflitto israelo-palestinese, come la Rivoluzione francese o Piazzale Loreto. Eventi tra loro diversissimi, dove il rancore esplode a seconda dei casi come un atroce spirito di rivalsa e di vendetta dettato dalla logica del «capro espiatorio», o, al contrario, si mescola con legittime rivendicazioni di giustizia; ma eventi che hanno comunque la forza di incidere sulla storia dell'umanità e di mutarne le sorti. Dobbiamo chiederci allora se di esso restano tracce nella postmodernità o se, stando a una vulgata diffusa relativa al postmoderno, questo si configuri essenzialmente come un'epoca spassionata e apatica, priva di passioni forti e di manifestazioni estreme. Direi

che basta gettare uno sguardo alla realtà contemporanea per capire che non ci sono dubbi: il risentimento prospera nel nostro mondo infettando con la sua connotazione astiosa e livida sia la sfera pubblica che la sfera privata.

Fermiamoci in primo luogo sulla sfera pubblica dove il dilagare di passioni risentite sembra coincidere con la scomparsa o l'indebolimento di quei movimenti emancipativi e di quegli autentici afflati rivoluzionari che, malgrado momenti di implosione e di involuzione, hanno costellato fino al Novecento la storia della modernità; trovando impulso nell'ira e nell'indignazione. Forse è vero, come sostiene Sloterdijk in Ira e tempo, che il risentimento fa parte di quella stessa costellazione emotiva a cui appartiene anche la passione dell'ira. Possiamo vedere in entrambe, ci lascia intendere Sloterdijk, due possibili declinazioni delle «passioni timotiche», che hanno subito nella tradizione occidentale e moderna una sorta di oscuramento a tutto vantaggio delle «passioni erotiche». Rivalutare le passioni timotiche, come propone Sloterdijk, ci consente dunque di rivalutare, contro l'immagine unilaterale dell'individuo carente e acquisitivo, avido e narcisista, misero prodotto del processo di erotizzazione della società, un'immagine di individuo orgoglioso e autoaffermativo, capace di indignazione e di coraggio, pronto a lottare per la difesa della propria dignità e del proprio valore: «La timotica apre agli uomini la strada sulla quale essi fanno valere ciò che hanno, possono, sono e vogliono essere».

Questa lettura è certamente condivisibile, ma vale molto più per la passione dell'ira che per quella del risentimento, che tutt'al più possiamo considerare come una degenerazione dell'ira. È vero che nel corso della storia esse si sono spesso mescolate, ma proprio per questo bisogna stare attenti a tenerle distinte; ciò che Sloterdijk, a onor del vero, non manca di fare a più riprese, cadendo però spesso in una discutibile ambiguità. Sciogliamo allora ogni ambiguità per affermare che il risentimento è sempre una passione regressiva e che semmai esso deriva dall'implosione di quell'energia sorgiva, attiva e dissipatoria prodotta dall'indignazione e dalla ferita inferta dal misconoscimento, dall'umiliazione e dallo sfruttamento. Questo vuol dire che dal risentimento, diversamente che dall'ira, non può scaturire mai niente di buono. E che c'è una differenza di fondo tra le lotte, le rivolte e le rivoluzioni che hanno origine da movimenti emancipativi capaci di trasformare l'ira in una pretesa di giustizia, e quelle che invece hanno origine da rancori accumulati. Il problema oggi consiste nel fatto che le lotte animate da una legittima rivendicazione di dignità e di giustizia, come erano per esempio quelle del movimento operaio otto e novecentesco, sembrano non solo aver perso la forza e la capacità di coagularsi in «banche d'ira» politicamente efficaci e trasformatrici. Il problema consiste anche nel fatto che queste lotte sembrano aver ceduto il posto, a causa della frammentazione di quello che una volta era il conflitto di classe, a una molteplicità di istanze vendicative e a un'epidemia di violenza, di matrice soprattutto etnica e religiosa, che dilaga a livello planetario creando ovunque conflitti, guerre e persino atrocità che, da convinti illuministi, credevamo scomparse per sempre. Sloterdijk ha ragione allora quando sostiene che oggi l'ira sembra essere «sprofondata a un livello subtimotico»; e quando ne segnala una manifestazione esemplare nel fondamentalismo islamico, il quale – egli dice, contrapponendolo al comunismo militante – può anche mobilitare energie timotiche ma resta «una pura ideologia vendicatrice che può solo punire, ma non produce niente»,

non innova, non trasforma. E ciò vuol dire appunto che l'ira ha subito una triste e letale involuzione incistandosi nelle sacche oscure e melmose del risentimento; il quale, è bene aggiungere subito, sembra avere una capacità contagiosa da cui nessuno può illudersi di essere al riparo. È vero infatti che esso ha, almeno in parte, ispirato l'atto terroristico dell'11 settembre. E possiamo convenire con Slavoj Žižek quando dice, ne La violenza invisibile, che i fondamentalisti dei nostri giorni non sono ispirati dalla volontà di difendere l'identità culturale islamica dall'assalto della civiltà consumistica globale, ma da un senso di inferiorità nei confronti dell'Occidente che sfocia appunto nel risentimento. Dobbiamo, però, riconoscere anche il contrario. È il risentimento infatti che ha contribuito, sul piano emotivo, alla regressione sicuritaria dell'Occidente e alla revanche punitiva da parte degli Usa di cui le torture di Abu Ghraib rappresentano solo la punta dell'iceberg. Ed è l'astio verso il diverso che, dagli Stati Uniti all'Europa, avvelena sempre di più le nostre società cosiddette multiculturali, creando e ricreando, attraverso la demonizzazione dell'«altro», capri espiatori su cui proiettare la colpa del nostro malessere, delle nostre crisi e dei nostri fallimenti.

Tutto questo riguarda, evidentemente, la sfera pubblica nella quale peraltro l'elemento più inquietante e pericoloso sta nella spregiudicata tendenza della politica a sfruttare ai propri fini di potere questa emotività malata, alimentandone ad arte la spirale negativa. Basti solo pensare ad alcune rozze formazioni razziste che fioriscono, si fa per dire, non solo in casa nostra, e che attingono forza e consenso dall'ostentazione del disprezzo verso lo straniero e da fobiche politiche di esclusione dell'altro. Ma il potere intossicante del risentimento sembra contaminare anche la sfera privata dove assistiamo ogni giorno a episodi di brutale violenza, ispirati da rancore e spirito di rivalsa, che ci spingono a dare ragione alla filosofa Judith Shklar quando pone la crudeltà al primo posto tra i «vizi comuni».

Come non vederne infatti la presenza nel preoccupante rigurgito della violenza sulle donne, perpetrata per lo più in ambito domestico da mariti, fidanzati, amanti che sfogano, in un ignobile atto di stupro o di molestie, la loro incapacità di accettare l'intollerabile peso dell'emancipazione femminile? Umiliati dalle conquiste delle donne che essi sono spesso costretti a subire in nome del politically correct, gli uomini ne diventano persecutori, trasformando persino l'amore in un incubo senza fine, come accade in quell'inedito e desolante fenomeno dello stalking che sempre di più occupa la scena della cronaca nera. E che dire dei delitti perpetrati da figli che si accaniscono con furia spietata sui loro genitori, martoriandone i corpi, facendoli a pezzi, o abbandonandone i resti? Certo, l'aspetto che più colpisce e spaventa in molti di questi episodi è la freddezza, l'apparente assenza di emotività che presiede al delitto: come nella storia di Pietro Maso che uccide i genitori con un tubo di ferro e poi se ne va a ballare in discoteca, o in quella di Erika de Nardo che con il fidanzatino Omar infligge alla madre più di cinquanta coltellate massacrandola insieme al fratellino. Ma forse è anche questa la forma che il risentimento assume nella postmodernità: quella di una violenza tanto più efferata quanto più scaturisce da una sorta di anestesia delle emozioni che presiede all'atto delittuoso e ne rende possibile l'estrema crudeltà.

Ne possiamo trovare

un'ulteriore conferma in quei fatti di cronaca inquietanti, che purtroppo continuano a ripetersi, rappresentati dai massacri nelle scuole compiuti da macabri imitatori dei due studenti che nel 1999 spararono all'impazzata nel Liceo Columbine a Denver, uccidendo diversi loro compagni. I moventi di questi delitti sono spesso oscuri e inspiegabili, come ribadisce il magistrale film di Gus Van Sant, Elephant, dando voce alle nostre più profonde inquietudini sulla gratuità della violenza oggi. Ma possiamo ipotizzare che si tratti, a ben vedere, di esplosioni di follia provocate da rancori a lungo accumulati. Il motivo scatenante può essere un'espulsione dalla scuola, come nel caso di Robert Steinhäuser in Germania nel 2002, le cui ultime parole, prima di suicidarsi, sono state: «Per oggi è sufficiente». Oppure può trattarsi della reazione a ripetute vessazioni subite in episodi di bullismo, come nella strage di Jokela, in Finlandia, nel 2007, a opera dello studente Pekka-Eric Auvinen, che aveva addirittura pubblicato un video su YouTube annunciando il massacro. O ancora del senso di emarginazione e di esclusione che ha spinto Seung-Hui Cho a uccidere più di una trentina di persone al Virginia Tech dell'Università di Blacksburg, negli Stati Uniti, nel 2007, al fine di punire i più fortunati e privilegiati figli di ricchi bianchi, che egli accusa apertamente in una lettera dicendo: «È tutta colpa vostra... mi avete spinto a farlo». Ciò che colpisce in questi tristissimi eventi che vede gli adolescenti come protagonisti, oltre alla violenza estrema e alla freddezza emotiva, è l'esito per lo più suicida, che rivela evidentemente la presenza, nella società postmoderna, di oscure tendenze autodistruttive; tendenze che non sono più confinabili a casi isolati di cronaca nera o a singole e sfortunate biografie, come è sempre accaduto, ma che assumono la pervasività e la consistenza di veri e propri fenomeni sociali.

E forse la manifestazione più preoccupante di questa torsione autodistruttiva del risentimento sta in quel fenomeno, a dir poco allarmante e sempre più diffuso nelle nostre opulente società occidentali, che è l'anoressia/bulimia: malattia e disturbo psichico di vecchia data, ma che solo oggi assume lo spessore di una patologia sociale. Molto è stato detto, non a caso, su questa patologia e anche in questo caso lascio agli psicologi l'onere di proseguire la riflessione. Mi sembra tuttavia molto convincente quanto ci dice Massimo Recalcati nel suo bel libro L'ultima cena. L'anoressica (al femminile sì, perché si tratta soprattutto di donne!) è colei che reagisce a un'assenza, l'assenza del segno d'amore che essa desidera e si aspetta dall'altro (sia esso familiare, incarnato soprattutto dalla madre, o sociale e culturale). Quando avverte che l'altro fraintende il suo desiderio scambiandolo con il bisogno, e che pretende di soddisfarlo non attraverso l'amore ma con la propria «pappa asfissiante» di beni e di oggetti, il soggetto oppone un rifiuto assoluto e disperato e si barrica contro l'oggettivazione del rapporto affettivo; negando totalmente l'oggetto di consumo (il cibo) o all'opposto divorandolo, e investendo l'altro del proprio odio e della propria rabbia. Una rabbia silenziosa, autolesionista e ostinata che sfocia in un muro contro muro, in un'ostilità senza compromessi e senza spiragli che l'anoressica porta all'esasperazione rischiando la vita stessa. Perché questo è il modo di farla pagare all'altro lanciando allo stesso tempo un ultimo SOS; è il tentativo disperato di indurre nell'altro sensi di colpa, anche a costo di distruggere se stessi. Il corpo diventa allora il campo di battaglia di una ribellione muta e improduttiva, di un risentimento divorante che risucchia il soggetto, teso alla spasmodica ricerca della propria identità, nel gorgo masochistico dell'autodistruzione. Non stupisce quindi che nella società dei consumi postmoderna, dove domina più che mai la

tendenza a scambiare il desiderio con il godimento, cioè il desiderio d'amore con la soddisfazione dei bisogni attraverso gli oggetti, l'anoressia sia diventata una patologia sociale, triste e violenta allo stesso tempo, nella quale coesistono i due versanti, opposti e speculari, del risentimento postmoderno.

Capitolo settimo
Un mondo senza invidia?

1.

Combattere le passioni con le passioni

Se le cose stanno così, possiamo concludere che dell'invidia è impossibile liberarsi, perché essa rinasce ogni volta e in ogni epoca con la tenacia di una passione primordiale. È semplice, dunque: non possiamo liberarci dell'invidia perché non possiamo eliminare le passioni. Solo che in questo caso accettiamo tale verità con riluttanza. Ci sono infatti tante passioni a cui siamo particolarmente affezionati perché in esse troviamo il senso stesso e l'energia del vivere. E non vorremmo mai rinunciarvi, neppure quando assumono una connotazione viziosa, pericolosa, persino distruttiva, perché in ogni caso ne ricaviamo qualche forma di gratificazione. Ma dell'invidia faremmo volentieri a meno. Perché, lo abbiamo visto, l'invidia è ignobile e, per quanto ci sforziamo, è davvero arduo trovare in essa un qualche aspetto positivo che la renda ai nostri occhi desiderabile o soltanto meno sgradevole. Ha un bel dire Schoeck che anch'essa svolge una funzione socialmente utile laddove spinge gli individui a una sorta di reciproco controllo, e riesce così a porre un freno al potere di chi, di volta in volta, sta superando i limiti. Questo valeva forse per i greci che sapevano ricavare dalla passione invidiosa pratiche politiche compensatorie come l'ostracismo verso i potenti, e sapevano usarla per riequilibrare le disuguaglianze. Mi sembra, però, sinceramente una chimera nell'epoca dell'individualismo illimitato, dove si tende invece a premiare coloro che superano i limiti, ad ammirare l'infinita brama di successo e a legittimare l'escalation competitiva e senza scrupoli che pervade ormai tutti i settori del sociale.

Si potrebbe obiettare che, almeno in passato, qualcosa di buono l'invidia l'ha prodotto, se è vero, come suggerivano i padri dell'economia politica moderna, che essa ha contribuito, insieme all'orgoglio e alle passioni acquisitive, al progresso della società e a quello sviluppo economico cui dobbiamo ancor oggi il nostro benessere. Non avrebbe senso quindi disdegnare ipocritamente una passione che ha agito, come Mandeville sottolineava con disincanto, come impulso al miglioramento dell'umana condizione. Ma forse i nodi oggi sono venuti al pettine e la visione trionfalistica e fiduciosa di Mandeville e Smith delle «magnifiche sorti e progressive» del capitalismo ci appare quantomeno ingenua di fronte al radicalizzarsi di crisi e povertà, di disuguaglianze sociali e di minacce globali. Dobbiamo concludere, allora, che nell'invidia non sembra esserci proprio niente di buono e forse ha ragione Hannah Arendt quando dice, ne L'umanità nei tempi oscuri, che essa «è il peggior vizio dell'umanità»;

soprattutto perché, al di là di ogni moralismo, essa nuoce più di ogni altro vizio alla felicità degli uomini, come aveva sottilmente intuito Cartesio ne Le passioni dell'anima.

Questo però non vuol dire che non possiamo combatterla, che non possiamo almeno impedirne i peggiori eccessi o le torsioni più viziose. Ma come fare? La risposta è tutt'altro che semplice e lineare, date appunto le tortuosità dell'invidia, e dato soprattutto il suo carattere nascosto e dissimulato che ci impedisce di riconoscerla. Bisogna allora in primo luogo imparare dai greci, che non avevano remore ad ammetterla e che proprio per questo sapevano trovare possibili traiettorie per contenerla. Sembra infatti ovvio, ma è bene ribadirlo, che non si può combattere qualcosa se prima non se ne riconosce, senza ipocrisie né sotterfugi, l'esistenza. I greci inoltre ci insegnano che per contrastare l'invidia bisogna saper individuare le pratiche sociali (e politiche) più efficaci a cui affidarsi. La struttura della società, i suoi dispositivi e i valori su cui essa si fonda possono avere insomma un ruolo essenziale nel limitare la potenza di questa passione e i suoi effetti negativi.

Prezioso e giusto insegnamento, visto che l'invidia è forse, più di tutte le altre, una passione sociale, capace di incidere profondamente sulla forma e la qualità delle relazioni e sugli stessi destini di una società.

Tuttavia per noi moderni, o meglio postmoderni, le cose si presentano fin dall'inizio piuttosto complicate. Perché da un lato siamo convinti che nessuna società è migliore della democrazia e crediamo negli effetti emancipativi dell'uguaglianza, dall'altro ci rendiamo conto, come già intuiva Tocqueville, che l'uguaglianza può essere fonte di patologie e diventare addirittura un moltiplicatore dell'invidia. Non basta allora auspicare e difendere la democrazia. Bisognerà impegnarsi per definirne la forma migliore, quella meno esposta a processi degenerativi, evitando sia il pericolo dell'omologazione e del livellamento, sia la presenza di macroscopiche disuguaglianze; bisognerà in altri termini impegnarsi per costruire una società giusta e capace di rispettare le differenze. Non si può, a questo proposito, non essere d'accordo con chi, da John Rawls a Martha Nussbaum, afferma che quanto più una società è in grado di garantire i diritti e una distribuzione equa delle risorse tanto meno essa sarà invidiosa. Eppure, mi preme suggerire, questo non basta. Perché, a parte il fatto che, come abbiamo visto, è molto difficile mettersi d'accordo sui criteri generali della giustizia e del reciproco rispetto, quello che vorrei ribadire è che non bisogna farsi illusioni: nessuna società, nemmeno quella che può sembrarci la migliore possibile nelle sue premesse e nei suoi dispositivi, può considerarsi del tutto priva di invidia.

Se ci sottraiamo a questa consapevolezza cadiamo nell'utopia, che come la storia ci insegna è sempre destinata a franare quando si scontra con la durezza della realtà. Questo è indubbiamente quanto è accaduto all'utopia comunista, che ha dovuto fare i conti con l'improponibilità delle sue presunzioni egualitarie. Basti pensare al romanzo di Jurij Oleša L'invidia, scritto pochi anni dopo la Rivoluzione russa, nel quale l'invidia del protagonista Kavalerov verso il commissario Andrej Babičev, il comunista sicuro di sé e tutto votato alla causa, diventa testimonianza del fallimento dell'ideologia egualitaria e dell'utopia socialista che si illude di poter eliminare i sentimenti negativi, e finisce per diventare «assassina dei sentimenti» tout court. A questo

proposito, si potrebbe obiettare, c'è utopia e utopia. E infatti ci sono alcune rappresentazioni di un mondo migliore che decisamente ci seducono. Forse una delle più belle immagini dell'utopia della società perfetta è quella che ci propone Marcel Mauss alla fine del suo Saggio sul dono, attraverso la metafora della Tavola rotonda di re Artù. Prima che la tavola venisse costruita, egli ci racconta, i cavalieri si scontravano e si combattevano tra loro «per sordida invidia». Dopo invece, dal momento in cui si siedono intorno alla tavola in cui tutti i posti sono uguali e quindi cade la rivalità per il posto d'onore, essi partecipano alla felicità, alla pace e alla ricchezza comune senza più conflitti né violenza. Così, dice Mauss, dovrebbero fare i popoli e le nazioni. Ma purtroppo, aggiungiamo noi sconfortati dalla realtà, così non fanno. E sebbene sia giusto lasciarsi sedurre da questa immagine per conservarla dentro di noi come una sorta di meta ideale cui possiamo solo infinitamente tendere, è necessario pensare strategie magari più modeste, ma più efficaci e realistiche per contrastare l'invidia. Strategie che puntino sulla capacità soggettiva di combattere le passioni distruttive, magari controbilanciandole con altre passioni. Perché è questo soprattutto, nella speranzosa attesa di un mondo migliore, che possiamo, freudianamente, sperare: che a Thanatos si possano contrapporre, in una lotta mai definitiva che impegna il soggetto con se stesso, energie e pulsioni coesive che agiscano con la potenza di Eros. Insomma vale, anche per l'invidia, quella strategia omeopatica, che ho più volte evocato, che consiste nel combattere le passioni con le passioni.

2.

Amore o emulazione?

Ma se questo è vero in generale, quali passioni possiamo effettivamente mobilitare contro l'invidia? Ci sono a mio avviso due possibili strategie da seguire. La prima è quella che invoca sentimenti buoni, costruttivi, edificanti, come l'amore, la fratellanza, la solidarietà. «L'amore non conosce invidia» dice San Paolo nella Prima Lettera ai Corinzi, esaltando il potere salvifico della caritas e dell'amore universale. E anche nelle riflessioni successive, è spesso l'amore, nelle sue molteplici epifanie, a essere indicato come il farmaco per eccellenza contro l'invidia. Può essere la misericordia, perché al contrario dell'invidia, che si rattrista della felicità altrui e gode del male altrui, essa, come dice Spinoza, «gode del bene altrui e si rattrista del male altrui». Oppure può essere, in piena sintonia con questa proposta, la compassione perché, come lascia intendere Schopenhauer in Parerga e paralipomena, è quel sentimento che ci dispone empaticamente verso l'altro. O ancora, può trattarsi della gratitudine che, come abbiamo visto, viene proposta da Melanie Klein come quel sentimento, opposto all'invidia, senza il quale non c'è sviluppo armonico dell'individuo né accesso alla felicità. Sull'importanza della gratitudine aveva peraltro insistito Kant nella Metafisica dei costumi, dove ci aiuta a capire perché questo sentimento può essere assunto come il risvolto speculare dell'invidia. Chi è grato per un beneficio ricevuto, dice Kant, mostra di accettare il peso dell'obbligo e del legame senza che ciò ferisca il suo orgoglio, senza cioè che insorga nei confronti del donatore quel senso di inferiorità da cui hanno origine, appunto, risentimento e odio.

Come si può non

essere d'accordo con queste proposte? Se siamo persone capaci di amore, di pietas e di riconoscenza verso l'altro, inevitabilmente saremo meno esposti all'infezione dell'invidia. Ma il rischio è qui di fare dell'amore una panacea universale, adatta a tutte le stagioni e a tutte le passioni; così da trascurare quella che è la specificità dell'invidia e la necessità di individuare forme più mirate di controbilanciamento. Cosa non facile, perché l'invidia non ha, come altre passioni, un suo contrario chiaramente identificabile che possiamo direttamente opporle.

Vediamo allora a quali esiti ci conduce una seconda strategia, che appare per certi aspetti più realistica e promettente in un mondo nel quale i buoni sentimenti non brillano per la loro presenza: quella che pone l'accento sulla possibilità di trasformare l'invidia in varianti più edificanti delle passioni competitive. Non si tratta, si badi bene, di contrapporre, come propone per esempio Jon Elster ne Il cemento della società, un'invidia buona, emulativa e benigna a un'invidia cattiva, ostile e malefica. L'invidia in quanto tale, vorrei ribadire, non è mai buona; perciò se vogliamo pensarne possibili configurazioni evolutive, bisognerà cambiarle nome, e parlare per esempio di competizione, o di emulazione.

La competizione rifugge da ruminazioni rancorose e da segreti sotterfugi; e presuppone un confronto aperto e leale nel quale c'è più agonismo che antagonismo. Essa richiede, in altri termini, qualcosa che è quanto di più estraneo alla passione invidiosa, cioè la capacità di mettersi in gioco, di esporre se stessi accettando anche il rischio dell'insuccesso e della sconfitta. Potremmo dire addirittura che l'invidia subentra laddove le persone non sono in grado, o si rifiutano, di affrontare la dinamica competitiva, di lottare apertamente per qualcosa a cui tengono e si rifugiano impotenti nelle zone d'ombra dell'astio e del rancore. Competition is competition: su questo assioma la cultura americana legittima da sempre il confronto franco e diretto, sia pure senza esclusione di colpi, per l'autoaffermazione.

Ma c'è almeno un'altra strategia emotiva che può impedirci di cadere nel gorgo depressivo delle passioni tristi, spingendoci a eguagliare l'altro piuttosto che a odiarlo e a denigrarlo. Si tratta dell'emulazione, che molto prima di Hobbes già Aristotele, nella Retorica, si premurava di distinguere dall'invidia: essa è infatti un dolore non perché gli altri hanno un bene che noi desideriamo, ma perché noi non l'abbiamo; un dolore che diventa di conseguenza uno stimolo per migliorare, per arrivare al loro livello, per emularli, appunto. Schoeck ci segnala a questo proposito un romanzo ottocentesco riscoperto di recente, L'envie. Frédéric Bastien, di Eugène Sue, nel quale si narra la storia del giovane Federico, che vive serenamente con la madre in una casa di campagna; e che viene afferrato dal morso dell'invidia quando essi vanno a visitare il vicino castello di un giovane e altezzoso marchese. Federico avverte allora un'inattesa e pungente vergogna per la propria povertà e sente sempre più aumentare il proprio risentimento, acuito ulteriormente dalla gelosia verso la madre, che il marchese vuole diventi la propria amante. Egli arriva persino a progettare l'omicidio, ma viene fermato da un amico di famiglia, Davide, che gli insegna a trasformare la sua invidia in emulazione e a cercare di migliorare la propria posizione sociale. Certo, non stupisce che Marx provasse disprezzo per Sue e per questo romanzo, complice a suo avviso dell'ideologia capitalistica e delle sue

passioni competitive tese a legittimare i privilegi di classe e le disuguaglianze sociali. Quanto a noi, è lecito presupporre che in un contesto più paritario e democratico, come è oggi il nostro, perlomeno nelle sue premesse, l'emulazione possa effettivamente giocare un ruolo di superamento edificante dell'invidia. Potrebbe addirittura funzionare, per esempio tra le giovani generazioni, come strumento per proporre modelli positivi da imitare, di cui a dire il vero ci sarebbe un gran bisogno. Ma questo non vuol dire che l'emulazione sia di per sé sempre positiva: si può emulare un criminale, un gruppo eversivo, una star un po' debosciata e priva di scrupoli. Insomma, l'oggetto dell'emulazione è tutt'altro che indifferente, e questo vale anche per la competizione: tutto dipende da chi si vuole emulare e per che cosa si compete. Ed è inutile negare che nelle nostre società gli oggetti della mimesi e del confronto siano per lo più tutt'altro che edificanti, e che la gara competitiva ed emulativa si giochi prevalentemente, come dicevo sopra, su valori effimeri e mete discutibili per non dire miserevoli, fondate su un'idea distorta di autorealizzazione, sull'assenza di solidarietà, sullo smarrimento del senso.

3.

La strategia dell'autenticità

Lo scenario non è dunque incoraggiante. Da un lato, abbiamo detto, c'è la strategia dell'amore che però ci convince solo in parte, non solo per quel pizzico di utopia che la connota, ma perché l'amore è semmai un antidoto universale, che può efficacemente funzionare contro tutte le passioni distruttive, ma non particolarmente contro l'invidia. Dall'altro, c'è la strategia delle passioni competitive che però rischia di naufragare nella scelta dell'oggetto e della posta in gioco valoriale.

Bisognerà, allora, orientarsi anche in altre direzioni. E benché muniti di un saggio disincanto, possiamo forse individuare, a questo proposito, una risposta più convincente che appare allo stesso tempo più realistica e più coraggiosa delle altre, in quanto chiama il soggetto a un impegno autoriflessivo. Una risposta che, senza contare sull'amore universale o su una società giusta, e senza aderire, d'altro canto, alla logica competitiva, sembra in grado di avere, qui e oggi, la capacità di incrinare proprio il meccanismo perverso che sta alla base dell'invidia. Potremmo chiamarla strategia dell'autenticità, di rousseauiana memoria, in virtù della quale il soggetto prova a tornare a se stesso, ritirando la proiezione sull'altro e interrompendo la spirale del desiderio mimetico per riappropriarsi della propria preziosa e irriducibile unicità e originalità, qualunque essa sia; poiché è in essa che risiede il senso e lo scopo di ciascuna particolare biografia.

Quando invidiamo [osservano acutamente gli psicologi Ann e Barry Ulanov in Cenerentola e le sorellastre] non siamo mai autentici. Non abbiamo cura di ciò che possediamo, perché non siamo mai veramente presenti a noi stessi, bensì continuamente proiettati sull'altro, di cui peraltro ci costruiamo un'immagine distorta riducendolo a quegli aspetti che attraggono la nostra invidia [...] Così offendiamo gravemente quel nucleo centrale della nostra individualità unica e irripetibile, che ci spinge a diventare ciò che siamo destinati a essere, nonostante

le nostre ferite.

L'invidia insomma non è solo un ostacolo alla nostra felicità, ma anche un tradimento della nostra identità, unica e originale, della nostra più profonda autenticità. Certo, non si può negare che l'autenticità suoni oggi come una parola pesante e dal sapore essenzialistico, nonché un po' obsoleta, a noi disincantati e scettici figli della modernità e della postmodernità. Abbiamo imparato infatti che l'Io è scisso e che nel migliore dei casi è multiplo, che non c'è una presunta essenza interiore a cui affidarsi e che la mimesi è una struttura portante e ineliminabile del vivere sociale.

Eppure, malgrado il nostro scetticismo, siamo tutti tenacemente affezionati all'unicità della nostra storia e alla nostra identità che, seppure sgangherata, ferita, imperfetta, non cambieremmo mai con quella di nessun altro. Ecco, è lì, in quella persistente e irriducibile affezione verso la nostra individualità, o meglio, verso la nostra singolarità che risiede probabilmente il più efficace antidoto all'invidia. Questa fedeltà a noi stessi può infatti consentirci di ritirare le nostre proiezioni sull'altro, può spingerci ad accettare, e persino a valorizzare, anche gli aspetti meno gratificanti e più scomodi della nostra personalità, in quanto nostri e soltanto nostri; liberando allo stesso tempo l'altro dall'immagine distorta che si riflette nei nostri occhi invidiosi. Se è vero, in altri termini, che solo la consapevolezza della nostra unicità può restituirci il senso di ogni esistenza e persino la fonte di una possibile felicità, è vero anche che essa rappresenta l'unica chance che abbiamo di trasformare lo sguardo maligno verso l'altro in una relazione di reciproco riconoscimento.

Nota bibliografica

Mi limito qui a riportare i libri citati nel testo attraverso una scansione tematica che può fornire al lettore un'utile guida orientativa.

Sui vizi e peccati capitali

L. Bazzicalupo, Superbia. La passione dell'essere, Bologna, Il Mulino, 2008; M.W. Bloomfield, The Seven Deadly Sins, Michigan, Michigan State College Press, 1952; C. Casagrande e S. Vecchio, I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo, Torino, Einaudi, 2000; U. Galimberti, I vizi capitali e i nuovi vizi, Milano, Feltrinelli, 2003; S. Natoli, Dizionario dei vizi e delle virtù, Milano, Feltrinelli, 2008; G. Ravasi, Le porte del peccato. I sette vizi capitali, Milano, Mondadori, 2007; F. Savater, I sette peccati capitali, Milano, Mondadori, 2007; J. Shklar, Vizi comuni, Bologna, Il Mulino, 1986; S. Zamagni, Avarizia. La passione dell'avere, Bologna, Il Mulino, 2009.

Sull'invidia in particolare

F. Alberoni, Gli invidiosi, Milano, Garzanti, 2000; P. De Nardis, L'invidia. Un rompicapo per le scienze sociali, Roma, Meltemi, 2001; J. Epstein, Invidia, Milano, Cortina, 2006; E. Funari (a cura di), L'Invidia, Bergamo, Moretti & Vitali, 2002; G. Pietropolli Charmet e M. Cecconi (a cura di), L'invidia. Aspetti sociali e culturali, Milano, Scheiwiller, 1990; H. Schoeck, L'invidia e la società, Milano, Rusconi, 1974; S. Tomelleri, La società del risentimento, Roma, Meltemi, 2004; P. Walcot, Envy and the Greeks, Warminster, Aris & Phillips, 1978.

Opere in cui si fa riferimento all'invidia. Classici...

La Bibbia di Gerusalemme, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1971; Antico testamento: Is 14, 12; Sap 2, 23-24; Gen 4, 3-8; Dt 5, 21; Es 20, 17; Nuovo testamento: Mc 15, 10; Mt 27, 18; Lc 15; Paolo di Tarso, Prima Lettera ai Corinzi.

Agostino, Confessioni, Milano, Garzanti, 2008 (libro I); H. Arendt, L'umanità nei tempi oscuri, in «La società degli individui», 7, 2000/1; Aristotele, Retorica, in Id., Opere, Roma-Bari, Laterza, 1983, vol. X; Id., Etica Nicomachea, in Id., Opere, Roma-Bari, Laterza, 1983, vol. VII; Id., Etica Eudemia, in Id., Opere, Roma-Bari, Laterza, 1983, vol. VIII; F. Bacone, Saggi, Palermo, Sellerio, 1996; Giovanni Cassiano, Conlationes XXIV e Institutiones cœnobiticæ; Gregorio Magno, Moralia e Regula Pastoralis; Cipriano, De zelo et livore, per i quali cfr. C. Casagrande e S. Vecchio, I sette vizi capitali, Torino, Einaudi, 2000; R. Descartes, Le passioni dell'anima (1649), in Id., Opere filosofiche, Torino, Utet, 1981; Erodoto, Storie, Milano, Mondadori, 2000; Esiodo, Le opere e i giorni, Milano, Rizzoli, 1988; Th. Hobbes, Leviatano (1651), Firenze, La Nuova Italia, 1987; I. Kant, La Metafisica dei costumi (1797), Roma-Bari, Laterza, 2009; S. Kierkegaard, Discorsi cristiani (1848), Roma, Borla, 1963; Id., Gli atti dell'amore (1847), Brescia, Morcelliana, 2009; Id., Una recensione letteraria (1846), Milano, Guerini, 1995; F. de La Rochefoucauld, Massime (1664), Milano, Rizzoli, 1978; B. Mandeville, La favola delle api (1714), Roma-Bari, Laterza, 1987; K. Marx, Manifesto del partito comunista (1848), Torino, Einaudi, 1967; F. Nietzsche, Umano, troppo umano (1878), in Opere di F. Nietzsche, Milano, Adelphi, 1967, vol. IV, t. 3; Id., Il crepuscolo degli idoli (1888), in Opere, vol. VI, t. 3; Id., Aurora (1881), in Opere, vol. V, t. 1; Id., Genealogia della morale (1887), in Opere, vol. VI, t. 2; Id., Cinque prefazioni per cinque libri non scritti (1872), in Opere, vol. III, t. 2; Omero, Iliade, Milano, Rizzoli, 2006; B. Pascal, Pensieri (1658-62), Pordenone, Studio Tesi, 1986; Platone, Apologia di Socrate, in Id., Opere complete, Roma-Bari, Laterza, vol. I; Plutarco, Questioni conviviali, V, 7; Id., L'invidia e l'odio (a cura di S. Lanzi), Napoli, M. D'Auria, 2004; Cesare Ripa, Iconologia (1593), I ed. elettronica in database 3 dic. 2007; J.-J. Rousseau, Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini (1755), in Id., Scritti politici, Torino, Utet, 1970; Id., Discorso sulle scienze e le arti (1750), in Id., Scritti politici, Torino, Utet, 1970; M. Scheler, Il risentimento nella edificazione delle morali (1912), Milano, Vita e Pensiero, 1975; A. Schopenhauer, Parerga e paralipomena (1851), Milano, Adelphi, 1998; G. Simmel, Il contrasto (1903-04), in Id., Sociologia, Torino, Ed. di Comunità, 1998; Id., La moda (1911), in Id., Ventura e sventura della modernità. Antologia di scritti sociologici, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; A. Smith, La teoria dei sentimenti morali (1759), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1991; B. Spinoza, Etica (1677), in Id., Etica e Trattato teologico-politico, Torino, Utet, 1972 (libro III); A. de Tocqueville, La democrazia in America (1835-40), in Id., Scritti politici, Torino, Utet, 1968; Tommaso d'Aquino, La Somma teologica, Torino, ESD, 1985, vol. XVI, II, II,36.

e contemporanei

E. Canetti, Massa e potere, Milano, Adelphi, 1981; J.-P. Dupuy, Il sacrificio e l'invidia, Genova, Ecig, 1997; J. Elster, Il cemento della società, Bologna, Il Mulino, 1989; Id., Envy in Social Life, in R.J. Zeckauser (a cura di), Strategy and Choice, Cambridge, Mass., The Mit Press, 1991; R. Girard, Shakespeare. Il teatro dell'invidia, Milano, Adelphi, 1998; Id., Menzogna romantica e verità romanzesca, Milano, Bompiani, 2005; Id., Il risentimento, Milano, Cortina, 1999; F. von Hayek, Legge, legislazione e libertà, Milano, Il Saggiatore, 1976/1994; L. Kancyper, Il risentimento e il rimorso, Milano, Angeli, 2003; M.C. Nussbaum, L'intelligenza delle emozioni, Bologna, Il Mulino, 2004; J. Rawls, Una teoria della giustizia, Milano, Feltrinelli, 2008; P. Sloterdijk, Ira e tempo, Roma, Meltemi, 2007; J.-P. Vernant e P. Vidal Naquet, Mito e tragedia nell'antica Grecia, Torino, Einaudi, 1997; S. Žižek, La violenza invisibile, Milano, Rizzoli, 2007.

Opere letterarie, miti, romanzi

Per i miti cui si fa riferimento, cfr. K. Kerényi, Gli Dei e gli eroi della Grecia, 2 voll., Milano, Garzanti, 1976. Per le tragedie greche: Eschilo, Agamennone e I persiani; Sofocle, Edipo re e Antigone.

Dante Alighieri, Divina Commedia, Milano, Rizzoli, 2007 (Purgatorio, XIII, Inferno, VI); M. De Cervantes, Don Chisciotte della Mancia, Milano, Rizzoli, 2007; D. Defoe, Robinson

Crusoe, Milano, Garzanti, 2003; Ch. Dickens, David Copperfield, Milano, Garzanti, 2002; H. Melville, Billy Budd, Milano, Bompiani, 1989; J. Oleša, L'invidia, in Id., Invidia e i tre grassoni, Torino, Einaudi, 1969; W. Shakespeare, Otello, Milano, Garzanti, 2002; M. Spark, Invidia, Milano, Adelphi, 2004; E. Sue, Les sept péchés capitaux, 16 voll., L'envie. Vol. II, Frédérik Bastien, 4 voll., Paris, Pétion, 1848; P. Valéry, Cattivi pensieri, Milano, Adelphi, 2006; Z. Ventura, Invidia, Roma, Cavallo di ferro, 2006.

Film

Woody Allen, Zelig (1983); Eduardo de Filippo, Non ti pago! (1940); Miloš Forman, Amadeus (1984); David Frankel, Il diavolo veste Prada (2006); Joseph L. Mankiewicz, Eva contro Eva (1950); Mike Nichols, Una donna in carriera (1988); Gus Van Sant, Elephant (2003); Luigi Zampa, Questa è la vita (episodio La patente) (1954); Robert Zemeckis, Cast Away (2000).

Su modernità e postmodernità

Z. Bauman, La solitudine del cittadino globale, Milano, Feltrinelli, 2000; Id., Modernità liquida, Roma-Bari, Laterza, 2002; M. Benasayag e G. Schmit, L'epoca delle passioni tristi, Milano, Feltrinelli, 2005; H. Blumenberg, La legittimità dell'età moderna, Genova, Marietti, 1992; D. Davidson, Paradossi dell'irrazionalità, in D. Meghnagi (a cura di), Studi freudiani, Milano, Guerini, 1989; J. Debord, La società dello spettacolo, Milano, Baldini & Castoldi, 1997; A.O. Hirschman, Le passioni e gli interessi, Milano, Feltrinelli, 1979; Ch. Lasch, La cultura del narcisismo, Milano, Bompiani, 1981; S. Latouche, La scommessa della decrescita, Milano, Feltrinelli, 2007; G. Lipovetsky, L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo, Milano, Luni, 1995; Id., Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo, Milano, Cortina, 2007; A. Margalit, La società decente, Milano, Guerini, 1998; M. Mauss, Saggio sul dono (1924), in Id., Teoria generale della magia e altri saggi, Torino, Einaudi, 1965; E. Pulcini, L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale, Torino, Bollati Boringhieri, 2001; Ch. Taylor, Il disagio della modernità, Roma-Bari, Laterza, 1994; N. Klein, No logo. Economia globale e nuova contestazione, Milano, Baldini & Castoldi, 2001; T. Veblen, La teoria della classe agiata (1899), Milano, Ed. di Comunità, 1999; M. Walzer, Ragione e passione. Per una critica del liberalismo, Milano, Feltrinelli 2001.

Sull'invidia e le donne

Per le favole di Biancaneve e Cenerentola, cfr. J. e W. Grimm, Fiabe, Milano, Rizzoli, 2006. Per i miti (Demetra e Core ecc.), cfr. K. Kerényi, Gli Dei e gli eroi della Grecia, Milano, Garzanti, 1976.

B. Bettelheim, Ferite simboliche, Milano, ES, 2006; D. Borghesi, Specchio, specchio delle mie brame, Milano, La Tartaruga, 2000; I. Bossi Fedrigotti, Il catalogo delle amiche, Milano, Rizzoli, 1998; P. Chesler, Donna contro donna. Rivalità, invidia e cattiveria nel mondo femminile, Milano, Mondadori, 2003; C. Flamigni, Casanova o l'invidia del grembo, Milano, Baldini, Castoldi, Dalai, 2008; J. Hart, Il peccato, Milano, Feltrinelli, 1993; E. Kittay, Mastering Envy: From Freud's Narcissistic Wounds to Bettelheim's Symbolic Wounds to a Vision of Healing, in «The Psychoanalytic Review», 1995, p. 82; M. Moneti, L'enigma della maternità, Roma, Carocci, 2008; L. Ravasi Bellocchio, Di madre in figlia, Milano, Cortina, 2010; M. Szabó, L'altra Eszter, Torino, Einaudi, 2009; S. Vegetti Finzi, La mela avvelenata, in G. Pietropolli Charmet e M. Cecconi (a cura di), L'invidia. Aspetti sociali e culturali, Milano, Scheiwiller, 1990.

Psicologia e psicoanalisi

AA.VV., L'invidia, Torino, Bollati Boringhieri, 1994; Ch. André e F. Lelord, La forza delle emozioni, Milano, Tea, 2006; V. D'Urso, Otello e la mela. Psicologia della gelosia e dell'invidia, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995; S. Freud, Psicologia delle masse e analisi dell'Io (1921), Torino, Bollati Boringhieri, 2010; Id., La femminilità (1931), in Id., Introduzione alla psicoanalisi, Torino, Boringhieri, 1969; Id., Introduzione al narcisismo

(1914), Torino, Bollati Boringheri, 2001; M. Klein, Invidia e gratitudine, Firenze, Martinelli, 1985; J. Lacan, Il Seminario, Libro XI: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, Torino, Einaudi, 1964; M. Recalcati, L'ultima cena. Anoressia e bulimia, Milano, Bruno Mondadori, 2007; A. e B. Ulanov, Cenerentola e le sorellastre. Sull'invidiare e l'essere invidiati, Bergamo, Moretti & Vitali, 2004.

Indice dei nomi

Abelardo, Pietro, 49
Agostino d'Ippona, 16, 47
Alberoni, F., 10
Allen, W. (A.S. Konigsberg), 121
Arendt, H., 86, 148
Ariosto, L., 18
Aristotele, 35, 36, 41, 42, 96, 97, 152
Auvinen, P.-E., 145
Bacone, F. (F. Bacon), 8, 15, 108, 111, 114
Bauman, Z., 133, 135
Benasayag, M., 21
Bettelheim, B., 121
Bloomfield, M.W., 48
Blumenberg, H., 68
Borghesi, D., 130
Bosch, H. (J.A. Van Acken), 9
Bossi Fedrigotti, I., 130
Buffamalco (Buonamico di Cristofano), 52
Canetti, E., 62, 111
Cartesio, R. (R. Descartes), 96, 148
Casagrande, P., 47
Cassiano, Giovanni, 9, 47
Cervantes Saavedra, M. de, 21
Chesler, P., 126
Cho, S.-H., 145
Cipriano, Tascio Cecilio, 49
Clistene, 41
Dante Alighieri, 51-53
Davidson, D., 19
Debord, G., 137
De Filippo, E., 112
Defoe, W., 14
Demostene, 37
De Nardo, E., 144
Dickens, C., 31
Donizetti, M., 118
Dupuy, J.-P., 102
Eliodoro, 110
Elster, J., 152
Erodoto, 37, 38, 42
Eschilo, 37-39, 110
Esiodo, 34
Esopo, 30
Euripide, 39

Evagrio Pontico, 47
Favaro, M.O., 144
Flamigni, C., 121
Forman, M., 12
Foucault, M., 88
Freud, S., 59, 87, 91, 92, 104, 120
Gates, W.H., 14
Giotto di Bondone, 50, 52, 118
Girard, R., 15, 26, 27, 70, 71, 83
Gregorio Magno, 48, 50
Griffith, M., 128
Hanks, T.J., 14
Hart, J., 129
Hayek, F.A. von, 93
Hirschman, A.O., 104
Hobbes, T., 56-58, 60, 64, 93, 134, 152
Irigaray, L., 121, 125
Isocrate, 37
Jackson, M., 14
Kancyper, L., 141
Kant, I., 12, 29, 151
Kierkegaard, S., 11, 27, 83, 84
Kittay, E., 121
Klein, M., 17, 109, 124, 151
Klein, N., 138
Lacan, J., 16, 19
La Rochefoucauld, F. de, 18, 58, 59, 61, 114
Lasch, C., 133, 134, 137
Latouche, S., 76
Lipovetsky, G., 133-135, 138
Mandeville, B., 62-67, 69, 76, 110, 118, 148
Mankiewicz, J.L., 126
Marchi, V., 112
Margalit, A., 101
Marx, K., 76, 99, 100, 102, 153
Maso, P., 144
Mauss, M., 150
Melville, H., 7, 13
Moneti, M., 123
Montaigne, M.E. de, 55
Mozart, W.A., 12, 18
Natoli, S., 10
Nichols, M., 128
Nietzsche, F.W., 8, 20, 23-25, 27, 31, 34, 40, 84-86, 94, 95, 98, 99
Nussbaum, M., 149
Oleša, J., 149
Omero, 35
Paolo di Tarso, 46, 151
Pascal, B., 58
Pindaro, 37, 110
Pirandello, L., 113

Platone, 37, 111
Plutarco, 8, 41, 100
Ravasi Bellocchio, L., 126
Rawls, J., 101-103, 149
Recalcati, M., 146
Riesman, D., 133
Ripa, C., 53
Rousseau, J.-J., 13, 62, 69, 76, 98-100, 102, 123
Salieri, A., 12
Scheler, M., 21-28, 85
Schoeck, H., 99, 111, 147, 152
Schopenhauer, A., 10, 151
Sen, A., 75
Sennett, R., 133
Senofonte, 37
Serse I, re di Persia, 39
Shakespeare, W., 71
Shklar, J., 144
Simmel, G., 17, 116, 117, 139, 140
Sloterdijk, P., 31, 33, 34, 142, 143
Smith, A., 64, 68-76, 78, 108, 115, 134, 148
Socrate, 37, 111
Sofocle, 39
Solone, 35
Spark, M., 12, 16, 30
Spinoza, B., 27, 151
Steinhäuser, R., 145
Sue, E., 152
Szabó, M., 129
Taddeo di Bartolo, 52
Taylor, C., 134
Tocqueville, A. de, 78, 80-82, 84, 86-88, 98, 99, 135, 149
Tommaso d'Aquino, 11, 49, 50
Totò (A. de Curtis), 113
Tucidide, 37
Ulanov, A., 113, 154
Ulanov, B., 113, 154
Valéry, P., 82
Van Sant, G., 145
Veblen, T., 69
Vecchio, S., 47
Vegetti Finzi, S., 119, 124
Ventura, Z.C., 112
Vernant, J.-P., 37
Vidal, E.L. (Gore), 14
Vidal-Naquet, P., 37
Walzer, M., 104
Weaver, S., 128
Zamagni, S., 13, 63
Zampa, L., 113
Zemeckis, R., 14

Žižek, S., 20, 87, 103, 143

Figure

1. Mario Donizetti, Invidia, dalla serie I vizi capitali (1999).
2. Mosaico con occhio del diavolo (II sec. d.C.), Museo di Antiochia.
3. Caino e Abele, avorio dalla cattedrale di Salerno (1084 ca.), Paris, Musée du Louvre.
4. Totò menagramo in Questa è la vita (1954).
5. Il logo del Grande Fratello.
6. L'occhio invidioso nella Rete.
7. Giotto, L'invidia (1303-5), Padova, Cappella degli Scrovegni.
8. Jacques Callot, Invidia (XVI sec.).
9. Cristofano Robetta, Allegoria dell'invidia (1500-1510), Art Institute of Chicago.
10. Hieronimus Bosch, Tavola dei vizi capitali: Invidia (1475 ca.), Madrid, Museo del Prado.
11. Giovanni Bellini, Allegoria dell'invidia e della maldicenza (1490), Venezia, Gallerie dell'Accademia.
12. Bronzino, Venere, Amore e Gelosia (o Invidia), (1550 ca.), Budapest, Szépm.vészeti Múzeum.
13. Edvard Munch, Gelosia (1896).
14. Uriah Heep, lo spregevole personaggio creato da Charles Dickens in David Copperfield (1849-50).
15. La volpe e l'uva, da Charles H. Sylvester, Journeys Through Bookland (1909).
16. L. Boilly, L'Envie (1824).
17. Meryl Streep e Anne Hathaway nel Diavolo veste Prada (2006).
18. Bette Davis e Anne Baxter in

Eva contro Eva (1950).

19. Sophia Loren e Jayne Mansfield a Beverly Hills (1957).

20. Il «verde invidia» nella moda, da una sfilata del 2010.